الحمد لله الذي آل الوجود على وجوده والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي احيى الانام بجوده وعلى آله وصحبه وجنوده

وبعد فقد وافى الي كتابكم من مبدا فيض جنابكم فنظرت فيه وتاملت معانيه فاذا هو لجة من بحرين سيحون وعمان يخرج منها اللؤلؤ والمرجان شرح الله بانوار معرفة ذاته وصفاته صدركم وقوى بايدي الايادي حبتكم وظهركم والله سبحانه وتعالى درّكم وبالله كرمكم وفخركم لعمري هذا شرح زين جلال الدواني وجلى الاقاصي حسن غواني المعاني وبين مواقف اقدام اقلام الفحول وعين مقاصد الفروع والاصول كشفت طوالع مطالع تحقيقاته استار هياكل اسرارها واوضح اشراق بهجة تدقيقاته اسرار فقراتها واسفارها شكر الله سعيكم وتولى بعين العناية رعيكم حيث اتيتم بشرح فاق على اصله حبذا الذي هو قادر على ان ياتي بنظيره واصله

قاله بفمه وحرره بقلمه الحقير السيد حسين الحسيني البرزنجي العاصي بحرم سيد الخلق الحجة عفي عنه وعفا الله لما كان بحاله



بسم
الحي الازلي

قد ارانا مزية التعجيز في الصفات العلى وذات العزيز شرحك الرائق الرفيع المبا[ني] يبرز اللفظ [حلا ابريز]

اسكرتنا مدامة مذ شربنا واخذنا برخصة التجويز قهوة كاسها على [يدا] السمع ينفي التكييف و[التحبير]

بنت فكر لابنت دن تحلت حين جلت عن حيز التحجيز وصفت اذ صفت بلفظ [هي] التناهي وحلت اذ خلت عن [التمويز]

اودعتها دعت الى كل قصد كل اذن لطيف حل الرموز وغلت اذ علت على كل شرح فرأى فضلها اولو التمييز

يا اماما حوى الفنون فاضحى يبرز الدر من خبايا الكنوز

دام منك الفعل الجميل الى ان نبتغيه بسرعة التنجيز

علم الله ما رأيت شرحا احسن منه اذ كل المقاصد بدلائله
تؤخذ عنه قد جمع فيه بين الرواية والدراية وبلغ
فيه الى غاية تدل على انه من الله آية فلهذا الاحق
احق بان يتبع والصدق اليق بان يستمع
فلذا تحري بان ينادي بين القوم
في كل يوم من رام حل المعضلات فقرأ له
فليستحل الشيخ عبد القادر جعل الله
سعيه مشكورا وجزاه جزاء موفورا
بمنه وكرمه

تراب اقدام العلماء
محمود المفتي
بمحروسة
سليمانية



هذا شرح لطيف على الرسالة المتعلقة باثبات الواجب وتحقيق الصفات
التي الفها النحرير الرباني جلال الدين الدواني ولما كانت الرسالة المذكورة من النوادر
ولم يوقف على شرح لها غير هذا الشرح وقفته وحبسته في خزانة الكتب
الكائنة في جامع ابي الفتح السلطان محمد خان على ان ينتفع به بالمطالعة والاستنساخ
بشرط ان لا يخرج من الخزانة المذكوره

كتبه الفقير محمد عارف حكمت [illegible] افندي
مفتي الدولة العلية العثمانية دامت مؤيده
بالتاييدات الصمدانيه





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا
الذي يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وهو معكم اينما كنتم فكبروه
تكبيرا والصلوة والسلام الاتمان على نبيه الذي ارسله بالهدى
ودين الحق الى كافة الانام بشيرا ونذيرا وعلى آله واصحابه الذين بشروا
بالجنة التي اعدت للمتقين فكانت لهم جزاء ومصيرا **اما بعد** فيقول
الراجي من الاول والآخر والباطن والظاهر مغفرة ذنوبه العبد المفتقر عبد القادر
لما كان علم معرفة الاول وصفاته اعلى العلوم واسناها بل اجلها واحلاها
ومقاصده الغالية الجليلة الى نيل السعادة الابدية وسيلة وكانت
تحريرات المتقدمين في بيانها مقاصد قاصرة عن تقريبها الى الافهام وتقريرات
المتأخرين في تهذيبها متقاصرة لدى الافهام وقد الف العالم الرباني
العلامة الدواني في ذلك كتابا هو من انفس الكتب المصنفة فيه
واحسن الزبر المؤلفة فيما يوافيه وكان مع ذلك اكثر مواضعه في انغلاق

ونجم

ونجم كواكب حقائقه في انمحاق فكان مما لا بد له وشرح يزيل خفاه
ويهدي الى سناه وليس له ذلك فيما رأيته هنالك فجال في البال
وخلج في الخيال ان آتي بما يكشف وجوه خرائده عن القناع ويميط
الاستار عن فرائد فوائده بلا دفاع لكن قلة البضاعة تمنعني عن هذه الصناعة
وعن تلك السعادة يعوقني عدم القناعة الى ان استولت رافضة الفجرة
على الاوطان واقدمني ذلك على هجرتي الى ارض حماها جنود السلطان ابن
السلطان السلطان المجاهد لاعلاء كلمة الله الغازي بجنوده في
سبيل الله السلطان عبد المجيد خان لا زالت نصرة جنوده على اعداء
الدين مقرونة بالفتوح ما دامت الازمان والدهور وظفرة اعوانه بتفريق
شمل اخوان الشياطين موصولة بالسرور مدى الاعوام والشهور اللهم
كما ايدته بنصرك العزيز فايده وكما وعدته الخلد باعماله الصالحة فخلده
واحم بلاده وانصاره عن فساد تلك الفرقة الشنيعة والجماعة الضالة
البدعية يا رب انهم ضلوا واضلوا كثيرا فآتهم عذابا ضعفا في النار
وساءت مصيرا ففي هجرتي هذه شمرت عن ساق الجد لما كنت امله
فيما مضى قاطعا للبوادي عاليا على الجبال ساعيا في الهوادي
صاعدا على الطلال رجاء ان يكون وسيلة الى رضاه واخذا
بيدي في شدائد اخراه انه على رجاء الراجين قدير وبالاجابة جدير

فجاء بحمد الله تعالى في مدة شرفا للاسلام وامدا لانفاس الاقلام لمخدرات ذلك
الكتاب كعقد اللآلي لمعاقد الكواعب الاتراب في ثنوي ظلام الليالي
واسئل النفع به الى يوم يلقونه انه خير الناصحين قال رحمه الله ونور
تلك الاصول التي اشار اليها في الخطبة بعونه تعالى في فصول الفصل الاول
في اثبات واجب الوجود الذي هو اسنى تلك المطالب واشرفها قد افردت
في عنفوان شبابي رسالة في هذا المطلب الاول واوردت فيها اي في تلك
الرسالة المفردة لذلك وجوه البراهين المنقولة عن ائمة الحكمة وائمة الكلام مع ما
سنح لي فيها اي في تلك الوجوه او البراهين في المال الواحد من النقض تارة
والابرام اخرى او نقض البعض وابرام البعض وكذا قوله والهدم والاحكام
واقتصر هنا اي في هذا الكتاب على ما هو اوضح الوجوه واظهرها واتقنها
واخصرها اكتفاء بالقدر الضروري فاقول وبالله الاستعانة ان العقل
يقسم الموجود المعلوم مفهومه عنده بصورته الاشتقاقية ومادته التي
هي الوجود الماخوذ هو منه فان المعنى الاشتقاقي قد تناهى في الشيوع الجلي
حيث لا يحتاج الى بيانه والوجود بمعنى الكون والتحقق بل هو في التصور
حيث يعرف به من لا يتاتى منه النظر بل هو اظهر المعاني المتصورة بحيث لا
ينال الادراك شيئا الا وله منه حصة ما ولو في الذهن فهو اولى بالظهور
مما عداه فصح تقسيمه في اول النظر الى ما يجب وجوده المتصف به

بالنظر

بالنظر الى ذاته فلا يجوز عليه العدم اصلا او الى ما يجوز عليه العدم فلا يجب وجوده والمتصف
به بالنظر الى ذاته لان مفهوم الموجود صادق بكل منهما بلا تعين وتخصص الى ما يجب عليه الوجود او العدم
بالنظر الى ذاته بزيادة الوجوب ولعلها من الناسخ فان ما عبارة عن الموجود وقوله عليه
يشعر بالطريان وطريان العدم على الموجود يعقل بزوال الوجود بخلاف طريان الوجود
عليه فالاول اي الموجود الذي يجب وجوده بالنظر الى ذاته هو الواجب
الموجود بذاته ولا يحتاج في وجوده الى غيره والثاني اي الموجود الذي
يجوز عليه العدم بالنظر الى ذاته الممكن الذي لا يكون وجوده من ذاته
ولما اقتضى تقسيم الموجود اليهما صدقه عليهما وصدقه عليهما وجودهما
في نفس الامر اشار اليه بقوله اما الممكن فوجوده بديهي لا يحتاج الى بيان
بالبرهان لما يشاهد من حدوث بعض الموجودات اما سابقا على وجوده او
لاحقا له او سابقا عليه ولاحقا له معا فيعلم من ذلك وجود الممكن
لان الواجب لا يجوز عليه العدم فاذا شوهد عدم ذلك البعض
علم انه ممكن فعلم بذلك وجود الممكن ضرورة لان العلم الحاصل بسبب
الاحساس ضروري ليس الا لان النفس بسبب احساس الجزئيات تستعد
لحصول العلم بوجود كليهما والمبدأ الفياض فيفيضه عليها من غير
توقف على نظر وفكر ولا معنى للعلم الضروري الا هذا ولكن ينبغي
ان يعلم معنى مشاهدة العدم فان الاحساس لا يتعلق به بنفسه واما

الواجب فيحتاج في العلم بوجوده الى بيان بالبرهان اذ لا طريق الى الاحساس
به وبيانه ان النظر في مفهوم الموجود الدال على قيام ماخذ الاشتقاق
بالموصوف به بالفعل يعطي انه لا يمكن تحققه اي الموجود الا به اي الا
بتحقق الواجب سواء تحقق الممكن ايضا او لا فيكفي في اثبات الواجب مجرد العلم
بوجود موجود ما ولا يتوقف على العلم بانه ممكن وكل ممكن محتاج الى
العلة كما هو طريق المتكلمين اذ المفهوم المذكور لا يتحقق الا في المتصف
بالوجود بالفعل والمتصف به بالفعل اما الواجب الموجود بذاته
او الممكن الموجود بغيره ولو انحصر الموجود في الممكن اي لو فرض انحصار
الموجود فيه لم يتحقق موجود اصلا اي لما امكن تحقق الموجود لكن تحقق الموجود مسلم
فلم يكن منحصرا فيه بيان الملازمة انه وان كان الموجود الممكن على
تقدير تحققه يصدق عليه مفهوم الموجود لكنه على هذا التقدير
اي على تقدير الانحصار المذكور لا يتحقق هو حتى يصدق عليه المفهوم
المذكور فح لا يتحقق ذلك المفهوم اصلا لا في الواجب ولا في الممكن و
ذلك لان تحقق الممكن على هذا التقدير اما ان يكون بنفسه
اي بدون علة تقتضيه بان يكون على سبيل الاتفاق وبان يكون
تحققه مقتضى ذاته وهو اي تحققه بنفسه بكلا التفسيرين محال
بالبديهة فانه بالتفسير الاول يحكم به من لا يتاتى منه النظر وبالثاني

لا يكون

لا يكون الممكن ممكنا هف او بغيره اي بغير الممكن الذي فرض ان يتحقق وذلك
ايضا محال لان الغير الذي فرض ان يتحقق هو به ايضا ممكن على ذلك التقدير
من الانحصار فاما ان يتسلسل الاحاد باستناد ذلك الغير ايضا الى ما
فوقه وهكذا الى غير النهاية لضرورة ان ذلك الغير ايضا غير موجود في
نفسه فلا بد للاستناد اليه من وجوده في نفسه فكان هو ايضا مستند
الى آخر كذلك وهكذا او يدور بان يرجع الاستناد الى الاول وعلى التقديرين
لا يتحقق وجود الممكن لان الاستناد الى العلة لا يكون بدون وجودها ولم
يتحقق وجودها على تقدير الانحصار اذ ح يكون حتى يرد انه يجوز استناد البعض
المعدوم الى البعض الموجود لعدم اجتماعهما في الانتفاء ممكنا اي جائزا
ضرورة جواز انعدام الممكن عند عدم علة الوجود وعلى تقدير عدم الواجب
لا علة لها وانتفاء النوع انما يكون بانتفاء جميع احاده فيكون هو ايضا ممكنا
فيكون وجود كل واحد من تلك الممكنات الموجودة فيما يشاهد غير مستند
الى سبب مرجح وجوده على عدمه لان المفروض عدم الواجب فاذا جاز انتفاء
احاد الممكنات باسرها يكون وجود الممكن من غير سبب وهو اي
وجود الممكن بلا سبب محال بالبديهة لان وقوع وجود شيء يمكن عدمه بلا سبب مما
يحكم باستحالته من لا يتاتى منه النظر لما كان في التقريب المذكور
خفاء فان غاية ذلك ان يكون وجود واحد منها بدون سبب

لا لكل واحد علله بقوله لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد ولا يكفي
في وجوده مجرد جوازه بخلاف عدمه فان عدم سبب الوجود يكفي في عدمه الجائز
ولا كذلك الوجود ولا يتحقق الوجوب الا اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم
من العدم المستند الى الذات كما في الممتنع والمستند الى عدم العلة
الجائزة والمستند الى عدم العلة الواجبة سواء كانت بالذات او بالغير
لمكان التلازم بين وجوب الوجود وامتناع العدم وهذا الامتناع
في الممكنات الصرفة بدون الواجب لذاته غير متحقق لان زوال امتناع العدم
المستند الى الذات لامكانها والمستند الى عدم العلة الجائزة لفرضها
لكن لم يمتنع المستند الى عدم العلة الواجبة لجواز انتفاء كل منها اي من الممكنات الصرفة
في ضمن انتفاء الكل الجائز اذ عدم علة اخرى يكفي في وقوع العدم فلم يوجد علة
وجود الممكن اصلا لا العلة الواجبة ولا الممكنة فلم يجب وجوده وانما
لم يكتف بجواز انتفاء الكل لان العلة المفروضة هنا هو كل واحد لا الكل
ولا يكفي في الوقوع مجرد جواز التسلسل والدور لان الاستناد سواء
بطريق الدور او التسلسل او بغير ذلك لا بد له من وجود ما يستند اليه
وان لا فلا ويمكن حذف المقدمة القائلة بان الممكن ما لم يجب لم يوجد الذي يمكن
منعها بانه لم لا يجوز الوجود بمجرد الاولوية اذ يكفي في اثبات الواجب ان يقال
الممكنات الصرفة اي التي بدون الواجب لذاته وان فرض انها تسلسلت

باستناد بعضها الى بعض لا الى نهاية او دارت بان يرجع الاستناد
الى البدء لا تستغني في وجودها عن وجود سبب لوجودها في الجملة ضرورة
ان الاثر لا يكون بدون المؤثر بخلاف عدمها فانه ليس اثرا بل هو عدم الاثر
ولا وجود له على تقدير عدم الواجب فيمكن عدمها باسرها وعدم كل واحد
منها في ضمن عدمها كما مر فلا يتحقق وجود الممكن ح لعدم تحقق سبب وجوده
اصلا لا الواجب لا الممكن والاستناد سواء كان بطريق الدور والتسلسل
او غيره لا يكون بدون وجود المستند اليه فلم يتحقق موجود اصلا وانه
بط لانه خلاف المشاهد فلا بد من واجب وهذا البرهان المحذوف منه تلك
المقدمة برهان لطيف اي دقيق خفيف المؤنة لانه غير محتاج في اتمامه الى ابطال
الدور والتسلسل بمقدماته الصعبة البيان كما احتيج اليه على طريق المتكلمين ولا الى
اثبات المقدمة المذكورة القائلة بان الممكن ما لم يجب لا يوجد بدفع المنع المذكور
عنها زيادة على اثبات باقي المقدمات والحاصل ان هذا النظر في مفهوم
الموجود المفيد لعدم تحققه بدون الواجب سواء مع حذف تلك المقدمة
او بدونه يعطي ان بعض الموجود واجب بالذات ويلزمه ان واجب الوجود
موجود وهو المط وغير احتياج الى الاستدلال على وجود الواجب بوجود الممكنات
حتى يحتاج في اثباته الى اثبات وجود الممكنات باثبات ان ما يشاهد مما
يحتاج في وجوده الى غيره فلا بد من الانتهاء الى الواجب كما هو المشهور من طريق

المتكلمين من انه لابد للممكنات من واجب والمحدثات من قديم دفعا للدور والتسلسل
الحاصلين حسبهم مع ان الحكماء يوردونه في هذا المطلوب ايضا لاقتصارهم على ذلك
دونهم وكان في تعبيره بالواجب والممكن دون القديم والمحدث اشارة ما الى اشتراكهم
لهم في ذلك والا فالمتكلمون يعبرون عن الواجب بالقديم وعن الممكن بالمحدث بناء
على ترادف الواجب والقديم عندهم كالحادث والممكن فان قلت لا نسلم ان احدا منهم قد تكلم
في الدليل المذكور في الكتاب لاثبات الواجب وجود الممكن حيث قلتم ان وجوده
بديهي لما يشاهد من عدمه فلا يصح قولكم من غير استدلال الى آخره قلت انما يتوقف
هذا البرهان على العلم بوجود موجود ما ولا يتوقف على اثبات وجود الممكن
اذ يكفي في اثبات الواجب كما في البرهان المذكور مجرد العلم بان امرا ما موجود فانه
بدون الواجب محال وهو اي وجود موجود ما بديهي لا يحتاج في اثباته الى اثبات
وجود الممكن فان وجود موجود ما مشاهد والعلم بوجود ما يشاهد بديهي
بل هو اجلى من وجود الممكن لان العلم بالعام قبل العلم بالخاص فاذا كان العلم
بالاول كافيا في ذلك فلا توقف له على الثاني واما بيان وجود الممكن فليس
لاجل ان اثبات الواجب يتوقف عليه بل هو لبيان اصل المقسم عليه كما مر فانا
نقول حاصل هذا البرهان انه لا شك في وجود موجود ما فان كان ذلك
الموجود المعلوم لنا وجوده واجبا فهو المطلوب والا بان كان ممكنا فلا بد ان يستند
الى الواجب بالذات والا لزم المحال المذكور بالبيان السابق فليس هو موجودا

فيه

فيه من حيث اثبات وجوده وانما ذكر بطريق التزييل فلا يكون اثبات وجوده
موقوفا عليه لاثبات الواجب بخلاف طريق المتكلمين في ذلك ونقول حاصله
انه لا شك في وجود موجود ما بدون خصوصية كونه ممكنا او واجبا ووجوده
بدون وجود الواجب بان انحصر الموجود في الممكن محال اذ لو انحصر الموجود في الممكن
وضع الظاهر موضع المضمر لان ما لا شك في وجوده هو المشاهد الموصوف بما
تنزه عنه الواجب لم يوجد موجود اصلا اي امتنع وجوده ح واذا لم يوجد موجود
لم يوجد الممكن فيكون وجود الممكن على ذلك التقدير مستلزما العدم بالبيان
السابق فيكون انحصار الموجود في الممكن محالا فقد علم من ذلك التقرير ان البرهان
المذكور غير موقوف على اثبات وجود الممكن فقد امتاز هذا الطريق في اثبات
الواجب بهذا التقرير الغير المتوقف على اثبات وجود الممكن من طريق المتكلمين المتوقف
على اثباته كما علم مما مر وقد وصفه الشيخ في كتاب الاشارات بانه طريقة الصديقين
الذين صفت بواطنهم عن الكدورات بحيث يستشهدون بالحق لا عليه
فالبرهان المذكور ليس برهانا عليه حقيقة وان لزمه وجوده تعالى كما تعرفه
فان قلت لا شك في ان الدليل منحصر في الآني الذي يستدل فيه بوجود المعلول
على وجود العلة وفي اللمي الذي هو بعكس ذلك والواجب تعالى ليس معلولا لشيء
اصلا والا لم يكن واجبا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يكون دليلا على وجوده
تعالى كان معلولا له فلا يوجد دليل يستدل به على وجوده الا ويكون

هو الموجود مطلقا دون ما شوهد وجوده فقط

لانهم انما يعرفون الحق بالكشف والشهود لا بالبرهان والبيان اذ ليس المراد بالصديقين الحكماء الباحثين فلم يكن ... في بعض حواشي التجريد مرادا منه

انيا وكل معلول ممكن ضرورة فكل ما يستدل به على وجوده تعالى يكون الاستدلال
به استدلالا بوجود الممكن على وجوده تعالى فلا فرق بين الطريقين بكون احدهما
انيا يستدل فيه بوجود الممكن المعلول له تعالى على وجود العلة له والاخر لميا يستدل
فيه بوجود العلة على وجود المعلول قلت الاستدلال المذكور هو الاستدلال
بحال مفهوم الموجود وهو دلالته على الاتصاف بالوجود بالفعل كما مر على ان
بعضه اى بعض ما صدق هو عليه واجب لما علم ان النظر فيه يعطى ان بعضه
واجب بذاته لا على وجود ذات الواجب تعالى في نفسه اى ليس الاستدلال بذلك
استدلالا على ان الواجب موجود بل كان استدلالا على ان بعض ما يصدق
عليه هذا المفهوم واجب وهو ليس وجوده في نفسه بل وجوده لمفهوم الموجود
وهو وجود رابطى له واى استلزم هو وجوده في نفسه الذي هو علة كل شيء
وهذا ليس استدلالا على وجوده تعالى حتى يرد انه ايضا استدلال بالممكن على
الواجب كما هو طريق المتكلمين فلا امتياز بل هو استلزام واستعقاب لمي لكون وجوده
تعالى في نفسه لازما لما ثبت بذلك الاستدلال وذلك لان الثابت
بذلك الاستدلال هو كون طبيعة الموجود والمراد بها مفهوم من حيث تحققه
في ضمن الافراد مشتملا على فرد هو الواجب وهذا الكون حال من احوال تلك
الطبيعة فان اشتمالها على فرد هو الواجب صفة لها وهو اى هذا الحال
مقتضى تلك الطبيعة اى مقتضى مفهوم الموجود من حيث تحققه لما علم

ان

ان هذا المفهوم لا يتحقق بدون اشتماله على ذلك فالاستدلال المذكور
في الحقيقة استدلال بحال تلك الطبيعة وهو الدلالة المذكورة على حالة
اخرى لها هي اشتمالها على فرد هو الواجب لذاته معلولة هذه الحالة المستدل
عليها للحالة الاولى التي استدل بها عليها لان تحققها مطلقا يقتضي
اشتمالها على فرد هو الواجب فالدليل المذكور مما استدل فيه بوجود العلة
على وجود المعلول فحصل الامتياز بهذا عن طريق المتكلمين على ان في طريق
المتكلمين ملاحظة وصف الامكان بخلاف هذا الطريق ومجرد كون الدليل
في هذا الطريق ممكنا ايضا لا يضر في الامتياز اذ يكفي فيه اعتبار وصف الامكان
في ذلك دون هذا وان شئت قلت في بيانه انه دليل على دون طريق المتكلمين
ليس الاستدلال المذكور استدلالا على وجود الواجب في نفسه بل هو استدلال
على انتساب اى الواجب له لهذا المفهوم اى مفهوم الموجود بكونه فردا له وشموله
اى الواجب له اى لهذا المفهوم اى على وجوده الرابطى له لا على وجوده في نفسه
الذي هو علة وفرق ما بين هذا والتوجيه السابق فان المدلول على
هذا التوجيه حال الواجب وهو انتسابه الى مفهوم الموجود بكونه فردا له ووجوده
له وعلى التوجيه السابق هو اشتمال مفهوم الموجود على فرد هو الواجب فالدليل
كالمدلول حال مفهوم الموجود في الاول دون الثاني فان الدليل فيه وان كان
حال مفهوم الموجود لكن المدلول ليس كذلك وما ذكرناه من التوجيه على نحو ما

ذكره الشيخ ابو علي في الاستدلال بوجود المولَّف بفتح اللام على وجود المولِّف بكسر اللام

اى على وجود الرابطي له وفي نسخة بل المبنى على وجود المؤلَّف فهو بفتح اللام والمعنى

واحد لكن لا انتساب في كلام الشيخ غير مفيد فيما نحن فيه فانه في كل منهما هو بكونه فاعلا

لما جعل دليلا عليه بخلاف فيما نحن فيه فانه بكونه فردا له وانت خبير بانه يمكن

نحو هذا التوجيه فيما جعله طريق المتكلمين بلا فرق كما لا يخفى فلا فرق الا بما ذكرناه

فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا وانتسابا الى هذا المفهوم بكونه فردا له

معلول له اى لغيره لما مر وانه لا يتحقق له بدون كون الواجب فردا له فهو مقتضيا

تلك الطبيعة ولا حجر في ذلك كيف وقد يكون الشيء في ذاته علة لشيء وهو في وجوده

وثبوته عند آخر يكون معلولا له اى لذلك الشيء المعلول بناء على ان الآخر هو

الذي به يتحقق ثبوت الشيء الاول عنده اذ ما لم يكن هذا الشيء الآخر لم يكن

الشيء الاول ثابتا عنده فيكون ثبوته عند هذا الآخر معلولا لثبوت الآخر

في نفسه المعلول للاول كما حقق في موضعه المهيأ له وما ذكرناه يغنيك

عنه في الجملة ثم انه لابد ههنا من بيان انه ليس احد طرفي الممكن راجحا على الطرف

الآخر لذاته اى لذات احد الطرفين او لذات الممكن رجحانا غير منته الى حد

الوجوب في ايجاد ذلك الرجحان لم يتم البرهان المذكور في الكتاب على اثبات وجود

الواجب لوجود المتفرع على المقدمة القائلة بان الممكن ما لم يجب لم يوجد وان

الممكن محتاج في وجوده الى سبب خارج لجواز وجود بذلك الرجحان على تقدير

ان يكون ذلك الرجحان للوجود وح لا يلزم وجود الواجب لتحقق الموجود

بل يكفي في ذلك وجود ممكن راجح وجوده على عدمه فيوجد هو بذلك الرجحان

ولا يتوقف على سبب خارج ويوجد غيره به فان القدر اللازم للوجود هو رجحان

على العدم واما وجوبه او وجود سبب خارج فلا فلابد من بيان استحالة الرجحان

المذكور او استحالة الوجود به حتى يتم البرهان ولا يظهر استحالته ما قال النظر

اذ اللازم منه اى من الرجحان المذكور على تقدير وقوع وجود الممكن به او

اللازم من وجود الممكن بذلك الرجحان ترجيح الراجح ولا استحالة فيه لا الترجيح

بلا مرجح حتى يستحيل لان الرجحان مرجح وبيان بيانه اى بيان انه مستحيل لا انه المطلق

بيانه لا مفهوم الاستحالة ولذا ذكر الضمير مع ان البيان انما يستعمل في

التصديقات بوجهين احدهما انه اذا كان وجوده اى الممكن مثلا

راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته كان عدمه مرجوحا بالنظر الى ذاته با

لضرورة لمكان التضايف والمرجوح ما دام مرجوحا يمتنع وقوعه فيكون عدمه

اى عدم الممكن الراجح وجوده ممتنعا بالنظر الى ذاته لان المفروض كونه مرجوحا

بالنظر الى ذاته فلا يكون ما فرض ممكنا ممكنا وانه باطل وذلك لان رجحان

احد الطرفين وجودا كان او عدما يستلزم مرجوحية الطرف الآخر في

بعض النسخ مرجوحية الطرف المقابل لمكان التضايف ومرجوحية اى الطرف

المقابل يستلزم امتناعه فيستحيل وقوعه لان امتناع ترجيح المرجوح بل هي

فاذا كان مرجحا احد الطرفين مطلقا مستلزما لامتناع الطرف المقابل
فرجحان الوجوب نظرا الى الذات يستلزم امتناع العدم بالنظر اليها واي امتناع
العدم بالنظر الى الذات يستلزم وجوب الوجود بالنظر الى الذات وذلك
ظاهر فما فرضناه غير منته الى حد الوجوب منته اليه هذا خلف لان المفروض
عدم انتهائها الى حد الوجوب فيكون بالملازمة انه اي رجحان الوجود هو المطلوب كما على اثبات الواجب
فيجوز او لوية الوجود لا يضر بما نحن بصدده اذ غير اثبات ما هو المطلوب اثباته من الوجه
الثاني من وجهي بيان استحالة الرجحان المذكور ان ذلك الممكن الراجح وجوده
على عدمه لا الى حد الوجوب ان كان سببا لوجوده الواقع لنفسه كان
علة لنفسه اذ لا معنى لعلة الشيء الا ما كان سببا لوجوده فح لزم تقدمه
بالوجود على وجود نفسه لان الشيء ما لم يوجد في نفسه لم يوجد شيئا
فيلزم ان يكون وجوده سابقا على وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه
وتاخره عنها وهو محال بالبديهة وان لم يكن علة لنفسه بان لم يكن سببا
لوجوده الواقع له ولا شيء آخر يصلح علة له كان موجودا بلا سبب لان الكلام
في الممكن الموجود وهو جائز العدم وان كان موجودا بالفعل لامكانه
على ما هو المفروض مع عدم استناد وجوده الى علة واذا كان جائز العدم
مع كونه موجودا بالفعل فيلزم جواز انعدام الموجود بالفعل من غير سبب يقتضيه
اي يقتضي انعدامه لان المفروض ان وجوده لم يكن عن سبب حتى يكون انعدامه

بانعدام

ا

بانعدام ذلك السبب والكل محال وهذا كما قال الفارابي لو حصلت سلسلة
الموجود بلا وجوب وذلك بان يكون مبدأها اي مبدأ تلك السلسلة
ممكنا والا لزم خلاف المفروض حاصلا بنفسه لان المفروض انه لا واجب حتى
يكون حاصلا به لزم جواب لو اما ايجاد الشيء لنفسه حتى يمتنع عدمه بناء
على امتناع عدم الشيء مع تحقق علة وجوده وهذا فاحش لما انه يلزم تقدمه
بالوجود على وجوده ولما صح عدمه بنفسه ان لم يكن نفسه علة لوجوده
بل كان واقعا بلا سبب فانه ح يكون جائز العدم اذ لا علة لوجوده حتى يمتنع
عدمه بتلك العلة واذا جاز عدمه ح كان بلا سبب وهذا افحش وكونه
علة لوجود نفسه لكونه اظهر فسادا منه ولاستلزامه المحال في كلا طرفي
الوجود والعدم بخلاف كونه علة لوجود نفسه فان المحال اللازم على ذلك
التقدير انما هو في طرف الوجود فقط اقول فيه اي في الوجه الثاني نظر اما اولا
فلان وجوده يجوز ان يكون لما فرض له من رجحانه على عدمه فلا يحتاج في وجوده
الى سبب حتى يرد انه اما ان يكون علة لنفسه او واقعا بلا سبب يقتضيه والكل باطل
بل يكفي ح في وجوده ذلك الرجحان الناشي من الذات من غير افتقار الى علة
لان الوجود مثلا اذا كان راجحا على العدم كان اولى بان يقع اياه دون
العدم اذا لم يمنعه مانع فلا يحتاج في وقوعه الى علة وانما يحتاج اليها لو لم يكن
اولى بالوقوع من مقابله كما في صورة المساواة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح واما

ثانيا فلان وجوده حينئذ لما كان مستندا الى ذلك الرجحان الناشي من الذات
فصل لابد ان يكون بزوال ذلك الرجحان لان ما يستند اليه احد الطرفين
مانع عن مقابله ولا يكون ذلك الزوال بنفسه حتى يلزم انعدام الموجود بنفسه
بل يكون بسبب يقتضيه اى الزوال او عدم ذلك الممكن والمآل واحد وفي نسخة
وقد يكون ذلك اى الزوال بسبب كوجود المانع عن وجوده فان المانع عن
الوجود يقتضي العدم كما يقتضي زوال رجحان الوجود فلا يلزم صحة علية نفسه
لكنك تعلم ان مجرد مانع الوجود لا يرجح العدم فان تساوي الطرفين ايضا مانع
عن الوجود ولا يرجح العدم بل هو مانع عنه ايضا لكن التساوي انما يكون لو لم
يكن احد الطرفين راجحا وانه خلاف المفروض وفي نسخة بدل لا يلزم صحة الخ
لا يلزم المحذور المذكور والمراد منهما ان لك ايضا لا ابطال الرجحان المذكور او كان
مقتضى الذات اى ذات ذلك الممكن لم يجز زواله لحدوث سبب يرجح العدم
لان ما بالذات لا يزول وان لم يكن مقتضى الذات نقلت الكلام اليه اى الى
ذلك الرجحان بانه ان كان علة لنفسه لزم تقدمه بالوجود الخ لانا نقول
يجوز ان يكون ذلك مستندا الى رجحان الرجحان فانه ايضا ممكن والمفروض ان الممكن
له رجحان ما الوجود مثلا فيكون لذلك الرجحان رجحان وهكذا الى غير النهاية
من غير ان ينتهى الى ان يتحقق الوجوب في شيء من المراتب حتى ينقطع به سلسلة
الرجحانات اذ لم يثبت بعد ان الشيء ما لم يجب لم يتحقق فكما انه يوجد رجحان الوجود

من غير وجوب اى من غير انتهائه الى حد الوجوب اى وجوب الوجود للممكن فكذلك
يجوز ان يتحقق رجحان الرجحان من غير ان ينتهى الى وجوب اى وجوب الرجحان فكما انه يوجد
الممكن برجحان الوجود من غير توقف على وجوبه كذلك يجوز ان يتحقق الرجحان
برجحان من غير وجوب له وكذلك اى كما لا يصح الجواب عن الاعتراض المذكور على
الوجه الثاني بما ذكر كذلك لا يمكن تتميمه اى الوجه الثاني بان يقال حين ما يكون
العدم بوجود المانع لا يكون وجوده اى الممكن مستندا الى الرجحان الذاتي
فقط كما قلتم بل اليه مع انتفاء المانع لان انتفائه من تمام العلة فمع وجود المانع
لم يوجد الممكن المذكور فلا يصح قولكم ان وجوده بذلك الرجحان وقوله فينسد باب
اثبات الصانع عطف على قوله يمكن في لا يمكن تتميمه اى على تقدير اتمامه
بذلك ينسد هذا الباب اذ حينئذ لا يحتاج في وجود الممكن الى اثبات
الواجب بناء على ان رجحان الوجود مع انتفاء المانع كاف
في ذلك ولا دليل على استحالة ذلك كما سلمتموه في التحقيق الذي
يدفع الاعتراض عن الوجه الثاني انه على تقدير وجوده اى الممكن المفروض
بالرجحان الناشي عن ذاته يكون لا محالة متصفا بالوجود الذي لا يكون
عينه اذ لو كان عين ذاته كان هو في حد ذاته موجودا من غير توقف له
على الرجحان ويكون الذات منشأ رجحان الاتصاف بهذا الوجود الزائد على
الذات لحصوله بالرجحان الناشي عن الذات واذا كان الذات منشأ رجحان الاتصاف

فيكون اى الذات علة له اى للاتصاف اذ لا معنى للعلة الا ما يترجح المعلول به

وقد ترجح الاتصاف بالوجوب بالذات فيكون الذات علة للاتصاف نفسه

بالوجوب فلزم من فرض وجود الممكن بالرجحان كون الممكن علة لوجوب نفسه فبطلانه

بطلانه ولما فرض عدم بلوغه اى الرجحان الى الحد الوجوب يجوز عدمه اى الممكن

الراجح وجوده على عدمه مع بقاء الرجحان المفروض له اذ لو لم يجز عدمه مع بقائه

اى الرجحان كان الرجحان بالغا الى الحد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه اليه هف

فلا بد ان يجوز عدمه مع بقائه وح يكون وقوع عدمه من غير سبب يقتضيه اذ لو كان

عدمه بسبب يقتضيه لما كان جايز العدم مع بقائه لان السبب يقتضي

زواله وهذا تحقيق كلام المعلم الثاني المنقول عنه فيما سبق موافقا

للوجه الثاني ايضا فان قلت علية الشيء لنفسه جايز فنختار على تقدير ان يكون

للممكن رجحان الوجود على عدمه انه علة لنفسه ولا استحالة فيه لان المجموع موجب

بحيث لا ينسد شيء منها وان الواجب والممكن ممكن لاحتياجه في وجوده الى

احاده وكل ما هو محتاج في وجوده الى غيره ممكن فلا بد له من علة ولا شيء موجود

يصلح ان يكون علة له سوى نفسه لان ما سواه اما جزؤه او خارج عنه

فعلته اما جزؤه وهو محال لاحتياجه في وجوده الى وجود بقية اجزائه ايضا

ضرورة انتفائه بانتفاء شيء منها وعند وجود العلة يجب وجود المعلول

واما خارج عنه والمفروض انه لا خارج عنه موجود والمعدوم لا يصلح

علة

علة للموجود ضرورة ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فتعين ان تكون علته

نفسه فليكن الممكن المفروض كذلك قلت لا يخلو اما ان يكون المراد من العلة

التي قلتم انها نفس المجموع العلة التامة او العلة الفاعلية المؤثرة بالاستقلال

فان اردتم بالعلة المذكورة العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف على وجوده

وجود المعلول وهي هنا جميع الاحاد التي يتوقف وجود المجموع على كل منها

وفي بعض النسخ يتوقف عليها اى على كل منها ذلك المجموع فهي اى العلة

بهذا المعنى عينه لان جميع الاحاد نفس المجموع ولا محذور فيه بل قد يكون

المعلول جزء للعلة بهذا المعنى ولا محذور فيه اصلا لان المحذور في كون الشيء

علة لنفسه هو توقف ذلك الشيء على نفسه وهو لا يلزم من كون الشيء

علة لنفسه بهذا المعنى بل اللازم منه توقف المجموع المعلول على كل

واحد من الاحاد كما علم من تفسيرها حيث اعتبر التوقف فيه على كل واحد

منها الكون العلة فيما ذكر ليست بهذا المعنى حتى يصح كون الممكن المذكور علة

لنفسه كذلك وان اردتم بها العلة الفاعلية المستقلة في التاثير

فهي التي قلنا ببطلان كونها نفس المعلول فهي اى العلة بهذا المعنى للمجموع

ليست نفسه بل جزؤه اعني الواجب كما هو عند اهل الحق واستناد الكل اليه

تعالى ابتداء او هي ما فوق المعلول الاخير الى الواجب تعالى كما هو عند غيرهم

من القول بالوسايط فان احاده اى احاد المجموع منحصرة في الواجب تعالى

وما يستند اليه اى الى الواجب اما بلا واسطة كما هو عندنا او معها كما هو عند غيرنا
واذا انحصرت الآحاد فى ذلك فلا تأثير فى هذا المجموع عند الكل الا هو او ذلك
التأثير مستند اليه تعالى الا انه عندنا بلا واسطة وعند غيرنا مع الواسطة او ح
كان التأثير فيه اى فى المجموع وفى بعض النسخ البدلية فان آحاده اما عينه
اى الواجب واما مستند اليه اى الى الواجب اما بلا واسطة او بواسطة ولا يقتضى
ذلك فى كون المجموع معلولا اذ التأثير اى تأثير ذلك الجزء فيه اى فى المجموع
انما هو باعتبار بقية الاجزاء التى هى غير الفاعل لان التأثير فى المجموع لا يلزم
ان يكون فى كل جزء من اجزائه وهى اى بقية الاجزاء التى وقع التأثير فيها هى
الممكنات الموجودة بذلك كلها لان التأثير واقع عليها كلها وان
كان لبعضها تأثير ايضا وهى كلها مستندة الى الواجب تعالى اما ابتداء
كما هو عند اهل الحق او اعم وان يكون ابتداء او بواسطة كما هو عند غيرهم
فالمؤثر حقيقة هو الواجب تعالى اتفاقا والحاصل ان المحال هو كون الشيء
علة فاعلية اما لنفسه او لما فى حكمه اى او لما فى حكم نفسه مما يجب تقدمه 77
عليه بيان لما فى حكمه وضمير تقدمه لما وعليه للشيء اذ ح اى حين كونه
الشيء فاعلا لما ذكر يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الايجاب قبل الوجوب
ضرورة واما كونه علة تامة لنفسه وكذا كونه جزءا للعلة التامة له فليس
بمستحيل على الاطلاق بل هو اى كونه علة تامة لنفسه واقع فى مجموع الواجب

ومعلوله

ومعلوله الاول او مجموع الواجب وجميع معلولاته كما مر وكذا كونه جزءا للعلة
التامة لنفسه كما فى المركب المعلول للمحتاج لكن لا يضر بما نحن نقول باستحالته
وقد يجاب عن هذا السؤال ايضا بان المجموع المذكور ليس علة لنفسه حتى يرد
نقضا على ما ذكر فان المتعدد له اعتباران باحدهما يكون علة وبالآخر
معلولا واما الممكن المفروض رجحان وجوده فليس له هذان الاعتباران
فلو كان علة لنفسه يلزم المحال المذكور بخلاف المجموع المذكور فانه قد
يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار شيء واحد يعبر عنه بلفظ واحد كلفظ
الواحد الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل لفظ المجموع ومرادفاته وقد
يؤخذ مفصلا الى واحد وواحد ويعبر عنه بهذا الاعتبار بالفاظ
متعددة بتعدد الآحاد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل
هذا وذاك وغيرهما وبهذا الوجه لا يكون واحدا بل كثيرا كثرة الآحاد
وهذان الاعتباران قد يختلفان فى الحكم فلا استحالة فى ان
يكون المتعدد باحدهما علة وبالآخر معلولا فان مجموع القوم معا
وهو المأخوذ بالاعتبار الاول لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا
وهو المأخوذ بالاعتبار الثانى يسعهم تلك الدار فيجوز ان يختلف
بهما العلية والمعلولية ايضا اذا علم ذلك علم ان الاعتبارين واختلاف
حكمهما فتختار فى صورة مجموع الواجب ومعلوله انه مرجح وجودهما على

على بهما حال كونهما ماخوذين لا معا وشيئا واحدا بل هما حال كونهما ماخوذين
لا معا ومفصلا الى شيئين لاحتياجه اى المجموع حال كونه ماخوذا شيئا
واحدا الى كل واحد من جزئيه فيكون ممكنا محتاجا الى العلة وهما يكفيان
في وجوده فيكون هذا وذاك علتين له بترجح وجود مجموعهما الماخوذ
معا بهما وهما المجموع الماخوذ لا معا فكانت العلة غير المعلول ولا محال
فيه بخلاف ما ذكره الممكن المفروض فان نقل الكلام اليهما حال كونهما
ماخوذين لا معا ومفصلا فانه ايضا ممكن لاحتياجه الى كل واحد منهما
وكل ممكن محتاج في وجوده الى مرجح ولا مرجح غير نفسه فالجواب انا لا نسلم
انهما حال كونهما ماخوذين على هذا الوجه اى لا معا شئ واحد ممكن حتى يحتاج
الى مرجح بل هو بهذا الوجه اثنان احدهما واجب موجود بذاته والآخر ممكن
موجود به اى بالواجب وليس في ذلك كون الشئ علة لنفسه اقول فيه نظر لان
الموجود في هذه الصورة اى صورة مجموع الواجب ومعلوله هو الواجب ومع معلوله الاول
على تقدير اخذه مع معلوله الاول فقط او الواجب ومعلوله المتعددة على
تقدير اخذه مع جميع معلولاته ولا شئ هناك سوى ذلك سواء لوحظ مجملا
او مفصلا الا انه اذا لوحظ مجملا كان واحدا في الملاحظة وان كان متعددا
في ذاته واذا اخذ على وجه التفصيل كان متعددا فيهما كما ذكره اى المجيب
حيث قال بل هو على هذا الوجه اثنان ولا شك انه كما كان كل واحد

منهما موجودا كما ذكره ايضا فهما موجودان بوجودهما كما كان على صورة
الملاحظة الاجمالية ايضا كذلك ضرورة ان انتفاء المتعدد انما يكون
بانتفاء واحد من احاده اى بانتفاء ما هو من احاده سواء كان واحدا
او اكثر ولا انتفاء لشئ منها ههنا اذ الاحاد باسرها موجودة هنا
اى في الصورة المذكورة وانه ممكن لاحتياجه الى كل منهما والممكن الموجود
لا بد له من علة اذ لا وجود للممكن بدون العلة ضرورة سواء كان الممكن
واحدا او متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ المحوج هو الامكان
وهو لا يخص الواحد دون المتعدد ولا المتعدد الماخوذ اجمالا دون
الماخوذ تفصيلا بل يعم الكل ولا دخل لشئ من الاجمال والتفصيل في الوجود
فضلا عن الاحتياج الى العلة فان ذلك انما يوجب اختلافا في الملاحظة
ولا يوجب اختلافا في نفس الامر الملاحظ على صيغة اسم المفعول اذ الامر
الملاحظ واحد في كلا الملاحظتين والاحتياج انما هو للامر الملاحظ
فقط دونه مع وصف الملاحظة فاذا كان المتعدد موجودا فلو اعتبر الواجب
مع المعلول الاول مثلا فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا موجود
لانه متعدد ولا انتفاء للمتعدد الا بانتفاء واحد من احاده ولا انتفاء لشئ
من احاد هذا المتعدد اى المراد بالمجموع هنا هو معروض الهيئة الاجتماعية
بدون ان يوخذ الوصف فيه بطريق الجزئية حتى يرد انه لا وجود للهيئة فلا

وجود المجموع اعني اي بالمعروض ذات الاثنين اللذين هما الواجب ومعلوله وهو اي
ذلك المعروض موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة الاجتماعية ولا وصف الاثنينية
موجودة فان الاوصاف الثابتة للموجود الخارجي لا يلزم ان تكون موجودة كما ان
الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودة لانها عبارة عن عدم الانقسام الذي
هو وصف سلبي واذا كان معروض الاثنينية موجودا هو ممكن لما ان الموجود
منحصر في الواجب والممكن ولم يكن هو واجبا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه فكان
ممكنا فلا بد له من علة اذ لا وجود للممكن بدونها وليس هناك اي في الصورة المذكورة
شيء آخر يصلح علة تامة له سوى نفسه لما مر انه لا يصلح ان يكون جزئه لاحتياجه
الى الجزء الآخر ولا خارج عنه موجود فلا ينحسم مادة الاشكال بما ذكره المجيب من
ان المعلول هو المجموع الملحوظ اجمالا او العلة هو الملحوظ تفصيلا وذلك لما
ذكرنا ان الملحوظ تفصيلا نفس الملحوظ اجمالا وانه موجود ممكن ولا دخل
للاجمال والتفصيل في المغايرة الخارجية فلا ينحسم الاشكال الا بما ذكرناه من انه
لا استحالة في كون الشيء علة تامة لنفسه وانما المستحيل كونه علة فاعلية
لها كما فصل على انا نقول ما مثل به المجيب لاختلاف الحكم بالاجمال والتفصيل
وان مجموع القوم معا لا الخ ليس بصحيح اذ ليس التفاوت في المثال المذكور
من حيث الاجمال والتفصيل كما ظنه فان الحكم فيه مختلف سواء لوحظ الموضوع
فيه اجمالا او تفصيلا ولم يلاحظ اصلا فليس التفاوت فيه لذلك بل التفاوت

والاختلاف الحكم فيه بالسلب والايجاب انما هو بالمحمول اي الموضوع فيه في كلا الحالين
امر واحد لم يكن مختلفا في حد ذاته لا بالملاحظة ولا بغيرها فلم يكن اختلاف الحكم
باختلافه بل انما هو باختلاف المحمول فان الكل المجموعي وهو القوم في ذلك المثال
سواء اخذ اي لوحظ مجملا او مفصلا امر واحد متصف بان الدار تضيق عن ان تسعهم
على التعاقب وهو معنى لا معا ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين في موضع معا وهو معنى معا لا
معا حال الآن والحال قيد العامل والعامل هنا هو المحمول وهو يختلف باختلاف
قيده فيختلف باختلافه الحكم بالايجاب في احدهما والسلب في الآخر فتامل لعل
وجهه انا لا نسلم ان التفاوت المذكور بالمحمول فان الحال وان كان قيد العامل
لكنه حال الموضوع في المعنى ووصف له فالموصوف بالاجتماع غير الموصوف
بالتعاقب فاختلاف الحكم لاختلافه في ذلك لكنه لا يضر ذلك فيما نحن فيه ومن ان
الاختلاف في الملاحظة لا يختلف به الموضوع ولا الحكم ويمكن ان يكون اشارة
الى ان كون المجموع المذكور موجودا ممكنا ان كان باعتبار انه متعدد فهو بهذا
الاعتبار شيئان واجب وممكن لا شيء واحد ممكن وان كان باعتبار انه مركب
والمتعدد فليكن بهذا الاعتبار معلولا ايضا وبالاعتبار الاول علة
فان قيل لا دخل للاعتبار في العلية قلنا فلا دخل له في كون المجموع ممكنا
فالمجموع على حال الاحاد **الفصل الثاني** في ان وجوده تعالى الازلي عينه تعالى
خبر عن اثبات وجوده تعالى الآن بيان انه عينه فرع انه تعالى موجود اي لا بد

ان يعلم الهلية البسيطة قبل المركبة فوجود الواجب المعلوم بالبرهان الاني زائد
عليه بل هو اي الواجب عين وجوده الخاص فبديهة يدل لا نزاع في ان الكون
المقول على الوجودات بالتشكيك زائد عليه تعالى كما في سائر الموجودات
وبرهانه اي البرهان الدال على ان وجوده الخاص عين ذاته انه لو كان وجوده
الخاص زائدا عليه تعالى حتى يكون الواجب تعالى الفاً موجوداً مثلاً اي ماهية كالالف
مثلا موصوفة بصفة الوجود بان يكون زائدا عليها كما في سائر الموجودات الممكن
جواب لو في حد ذاته مع قطع النظر عن العوارض التي هي الوجود والعدم موجودا
ولا معدوما كما في الممكنات التي كل من الوجود والعدم فيها امر زائد على ذواتها
عارض عليها وخارج فلا يكون هي في ذواتها موجودة والا لما احتاجت في كونها
موجودة الى امر زائد عليها هو الوجود المتصفة هي به ولا معدومة والا لم
يعرضها الوجود الخارج لان الاتصاف بالعدم ينافي الاتصاف بالوجود
المقابل له كما حقق ذلك في موضعه المعد له فان قيل كيف يكون الشيء
لا موجودا ولا معدوما مع التقابل بين الوجود والعدم وارتفاع المتقابلين
غير معقول قلنا لا يلزم من ارتفاعهما عن الشيء في ذاته ارتفاعهما عنه مطلقا
لجواز حصول احدهما من خارج وكل ما كان كذلك اي كل ما لم يكن في حد ذاته
موجودا ولا معدوما كان ممكنا لان انضافه اي اتصافه ما كان كذلك
بالوجود لا بد له من سبب لما انه لم يكن له في حد ذاته فهو اما بسبب ذاته بان يكون

ان الوجود الذي هو عين ذاته امر خاص به بحسب الخصوصية للموجود واما الامر العام البديهي فلا خصوصية له الا بالاضافة الى الموجود الخاص وذلك لان الكلام فيما هو مبدأ للآثار الخارجية وهذا الامر العام الاعتباري لا يصلح لذلك وتفصيله ان لفظ الوجود كما يطلق على هذا المعنى العام البديهي يطلق على ذلك الامر الخاص الذي هو حقيقة الموجود لانتزاع هذا العام عنه كما في سائر الالفاظ الدالة على المعاني النسبية الانتزاعية كالسواد والبياض وغيرهما فانها كما تطلق على المعاني النسبية الانتزاعية كذلك تطلق على مباديها الخارجية المخصوصة كما يشهد بذلك التتبع منه

ذاته علة لاتصافه بالوجود الزائد عليه وهو محال لان ذاته في حد نفسه ليست موجودة
على ما هو المفروض والشيء ما لم يكن موجودا في نفسه لم يوجد شيئا ضرورة
فيلزم على تقدير كون ذاته سببا لوجوده تقدمه بالوجود على وجود نفسه
هف اي خلاف المفروض لان المفروض انه قبل ذلك ليس موجودا كما انه
ليس معدوما او باطل لان تقدم الشيء بالوجود على وجود نفسه
يستلزم تقدم الشيء على نفسه وانه بديهي الاستحالة واما بسبب غيره
فيكون الواجب معلولا له ومحتاجا في وجوده الى وجود ذلك الغير فلا يكون
واجبا بل ممكنا فاذن لا يصح ان يكون وجود الواجب زائدا عليه قطعا بل
كان عينه وهو المطلوب لا يقال ان الوجوب عندنا معاشر القائلين بزيادة
الوجود عبارة عن اقتضاء الذات الوجود لان الوجوب هو ان يمتنع انفكاك
الوجود عن الذات وامتناع انفكاك الشيء عن الشيء ليس الا باقتضاء ذاته
اياه فاذا كان ذاته تعالى مقتضيا لوجوده كان تعالى واجبا واذا كان تعالى
واجبا لذاته فلا يحتاج في وجوده الى علة لان الحاجة الى العلة فرع الامكان
لما تقرر في موضعه ان المحوج هو الامكان وهو تعالى واجب لا ممكن فاذا لم يكن
محتاجا في وجوده الى علة فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه على تقدير كون
وجوده الزائد على ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو كان ذاته علة لوجوده
وليس كذلك كما عرفت لانا نقول لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة

واما بحسب المعنى بحيث يختلف به الحكم كما ذكرتم فلا فانه اذا كان الذات مقتضيا
لوجوده كان علة لنفسه لان معنى كون الشيء علة للشيء هو ان يكون مقتضيا
لوجوده فاذا كان مقتضيا لوجوب نفسه كان علة لنفسه فيلزم المحذور من
تقدمه بالوجود على وجوب نفسه فان قلت بل بينهما فرق بحسب المعنى ايضا
ان معنى الاقتضاء اى اقتضاء الذات الوجوب هو انه لا يمكن ان لا يكون موجودا
كما مر لا ان يكون هناك تاثير شيء وتاثر آخر حتى يلزم المحذور المذكور كما في
العلية فانها لا بد فيها من ذلك فلا يكون الشيء علة للشيء ما لم يكن مؤثرا
فيه بخلاف المقتضي قلت سلمنا ان معنى الاقتضاء ذلك لكن عدم الامكان
اى عدم امكان ان لا يكون موجودا لا يخلو اما ان يكون بالنظر الى الذات
بان يكون الذات منشأ الوجوب او بالنظر الى الغير بان يكون منشأ وجوده
غير الذات وعلى الاول يكون الذات علة لنفسه اذ لا معنى للعلة الا ما يكون
امتناع العدم بالنظر اليه لكونه منشأ للوجوب ومقتضيا له فاذا كان
الذات مقتضيا للوجوب كانت علة للوجوب فالاقتضاء بالنظر الى الوجوب والعلية
بالنظر الى الوجود وبين الاقتضاء والعلية ملازمة بحسب التحقق وبين العلة والمقتضى
اتحاد وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى ذلك الغير والمحتاج في الوجود الى
الغير ممكن فلا يكون ما فرضته واجبا واجبا هف هذا اذا اريد بالوجوب
ما هو منشأ انتزاع الكون الذي هو من الامور الاعتبارية واما لو اريد به

هذا

هذا الكون نفسه فمعنى اقتضاء الذات اياه انه بذاته مبدء لانتزاعه بخلاف
الممكن فانه بواسطة تاثير الفاعل يكون بحيث ينتزع هو منه وليس في الاقتضاء
الذاتي بهذا المعنى تاثير وتاثر اصلا لا يقال اذا كان معنى العلة هو ما يكون
امتناع العدم بالنظر اليه فيلزم ان يكون الواجب علة لنفسه على تقدير كونه
عين الوجود كما يلزم ذلك على تقدير زيادة الوجود عليه تعالى ضرورة ان
امتناع عدمه ايضا بذاته وبالنظر اليه لكونه نفس الوجود لا الغير المجامع
مع العدم لانا نقول على تقدير كونه تعالى عين الوجود لا اتصاف له بذلك منه
الاقتضاء العلية المغايرة ولا مغايرة بين الشيء ونفسه
اى بكونه علة لنفسه وانما يلزم ذلك لو كان معنى امتناع عدمه بالنظر
اليه انه يكون الذات مبدء وجوده فيكون الوجود زائدا عليه حاصلا به
وليس كذلك ومعنى امتناع عدم الذات هو انه تعالى هو الوجود المنافي
للعدم بذاته فلا يجوز عليه العدم فثبت ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون وجوده
الخاص زائدا عليه بل هو وجود بحت لا امر له الوجود قائم بذاته لا عارض يحتاج
الى محل يقوم به كما في الممكن عند القائلين بزيادته عليه مجرد في ذاته
عن جميع النسب والاعتبارات التي ينتزعها العقل منه حتى عن نسبة الوجوب
وذلك لانه لو اعتبر معه شيء من الامور الغريبة التي هي غير الوجود ككونه
تعالى خالق العالم مثلا لم يكن الذات مع هذا القيد واجبا لذاته لان
الذات مع القيد مركب منهما والمركب من الواجب بذاته والقيد الواجب

ليس واجبا بذاته بل يكون واجبا بغيره وهو اي الغير الذي وجب به الذات

البحث الذي هو عين الوجوب **الفصل الثالث** في توحيده تعالى وبيان انه لو تعدد الواجب

كان يكون اثنين مثلا فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته اي يكون ما به امتياز

كل عن الاخر عين ذاته بان يكون كل منهما ذات مغايرة بالذات للاخر فيكون لا محالة

مفهوم واجب الوجود مشتركا بينهما محمولا عليهما بحسب نفس الامر والا لم يكونا واجبين

بالحمل العرضي لان المفروض اختلافهما بحسب الذات فلا يكون وجوب الوجود نفس ذاتهما

والا لم يكن الواجب متعددا وانه خلاف المفروض ولا جزئهما والا لزم التركيب مما به

الاشتراك وما به الامتياز وانه ينافي الوجوب فلا بد ان يكون عارضا خارجا

عن ذاتيهما والعارض معلول للمعروض ضرورة احتياج الحال في وجوده وتحصله

الى المحل المتقوم به فيحتاج الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده ولا معنى لكونه

علة له الا ان يكون وجوده مستندا الى ذاته فيكون هو

واجبا لذاته وقد بان في الفصل السابق بطلانه فانه تبين فيه انه

لو استند الى ذاته لزم تقدمه بالوجود على وجود نفسه وهو محال وان يكون

ذلك الامتياز الذي لا بد منه في التعدد بامر زائد على ذاتيهما وهو فحش وان

يكون الامتياز فيهما بذاتيهما لتعدد وجوه الفساد فيه فانه على هذا التقدير اما ان

يكون ذلك الامر الزائد معلولا لماهيتهما او لغيرها وعلى الاول وهو ان

يكون الامر الزائد معلولا لماهيتهما ان اتحد ماهيتهما المعللة بها ذلك الامر

فمع

فمع استلزامه زيادة الوجود المبين في الفصل السابق بطلانها كان التعين

الحاصل لهما بذلك الامر واحدا لا محالة لاستناده الى امر واحد مشترك ايضا

ضرورة ان المفروض تعدد الواجب اي باطل التثنية في بيان الوحدة والاشتراك

المقتضي للتعدد وان تعدد تلك الماهية المعللة هو بها فمع انه يلزم

الاحتياج الى ذلك الامر الذي به التعين كان كل منهما ايضا شيئا اي

ماهية غير الوجود عرض له وجوب الوجود لان الوجود لا ينفك

عن التعين فاذا كان تعينه بغيره كان وجوده كذلك فكان

وجوب وجوده بغير ذاته عارضا للامر غيره اعني به الوجود الخاص

المتأكد الثابت الذي لا يزول الواجب لذاته لتحققه بذاته

قد تبين في الفصل السابق بطلانه وذلك لانه تبين فيه ان وجوده

لا يزيد عليه هف وعلى الثاني وهو ان يكون ذلك الامر الزائد معللا لغير

ماهيتهما يلزم الاحتياج في التعين الى الغير واذا كان محتاجا فيه

الى الغير فلزم الامكان المنافي للوجوب لاستلزامه الاحتياج في الوجود

وبالجملة اي مجمل البرهان المذكور انه لو كان الواجب متعددا كان نسبة الوجوب

اليهما نسبة العوارض كما بيناه في كل من الشقوق المذكورة فكان ما فرض

واجبا ممكنا لا واجبا هف على ما سبق بيانه في الفصل السابق قلت

على تقدير وحدة الواجب ايضا اي كما انه على تقدير تعدده صدق هذا المفهوم

بمعروض انه وجود الواجب منه

للتلازم بين الوجود والتعين منه

اي مفهوم واجب الوجود عليه اي على ذاته صدق عرضي يحتمل الاضافة والتوصيف وذلك
لان هذا المفهوم امر هو اعتباري والامر الاعتباري لا يجوز ان يكون عين
الواجب ولا جزئه وهو ظاهر بل لا يجوز ان يكون عين الامر الخارجي مطلقا سوى
الواجب وغيره فليس مفهوم واجب الوجود عين ذاته تعالى بل يكون هو عرضيا له فان قيل
على تقدير وحدة الواجب يكون واجب الوجود عين ذاته تعالى ان هذا المفهوم الاعتباري
عين ذاته تعالى فهو ظاهر البطلان وان اريد به ان ذاته تعالى بذاته لا بسبب تاثير
الفاعل كما في الممكنات مبدء لانتزاع هذا المفهوم الاعتباري بناء على ان الامر
الاعتباري ايضا لا بد له من مبدء اي ماخذ ينتزع هو منه فلما كان ذاته بذاته
ماخذا له كان كانه عينه بخلاف الممكنات فانها انما يصح انتزاع هذا المفهوم
منها بسبب تاثير الفاعل فيها لا بذواتها والا لكانت قبل صدورها منه
ماخذا للانتزاع وقوله فلم آه جواب لان اي فيرد على هذا انه لم لا يجوز ان يكون
هناك شيئان يكون كل واحد منهما بذاته لا بسبب تاثير الفاعل فيه مبدء
وماخذا لانتزاع هذا المفهوم فلا يتم برهان التوحيد لجواز اشتراك
الواجبين في هذا المفهوم الاعتباري الذي لا يحتاج في عروضه لهما الى علة حتى
يرد ما مر فان قيل المراد بكون واجب الوجود عين ذاته تعالى هذا المعنى لكن
اي ما يكون ذاته بذاته مبدء لانتزاع هذا المفهوم ولكنه قد تبين فيما
سبق ان ما يكون بذاته كذلك اي مبدء لانتزاع هذا المفهوم اعني الواجب فانه

كما في سائر الصفات النفسية
للكون الجوهر جوهرا او ذاتا
مثلا فانها عين الموصوف
بمعنى انها منتزعة عنه بلا ملاحظة
امر آخر معه منه

الذي

الذي تبين فيما سبق انه بذاته واجب لا يكون وجوده الخاص المنتزع منه هذا
المفهوم مغايرا له والا لزم المفاسد المذكورة في الفصل السابق بل هو اي ما
يكون كذلك اعني الواجب بسيط لا يمكن تحليله الى ماهية ووجود والا لكان
وجوده زائدا عليه فيلزم المحال بل هو عين الوجود البحت والشيء الواحد لا يكون
متحدا مع امرين متغايرين فلا تعدد للواجب فافهم جواب لقوله فان قيل
انت خبير بان العقل في اول النظر لا يابى عن ان يكون شيئان بسيطان لا
يمكنه اي العقل تحليل شيء منهما لبساطتهما الى ماهية ووجود بل يكون
كل منهما وجودا بسيطا بان يكون الوجود القائم بذاته متعددا ويكون
كل منهما غير واحد منهما مستغنيا عن العلة لكون تحققه بذاته فح يتعدد
الواجب من غير ورود شيء مما ذكر فان اشتراكهما في المفهوم المذكور الاعتباري
لا يحوجهما الى علة موجودة تقتضيه حتى يلزم المحذور لذلك ولان العقل
في اول نظره لا يابى عن ذلك قيل ان في الكلام ههنا مغالطة فانهم
حيث ذكروا ان وجوده تعالى عين حقيقته لم يريدوا به الامر الاعتباري
لاستحالته عليه تعالى بل ارادوا به الامر الحقيقي الخارجي القائم بذاته المتحقق
بنفسه حتى يمكن ان يكون عين ذاته تعالى وحيث متعلق بما بعده وقوله
ارادوا وبرهنوا على التوحيد بان متعلق برهنوا وجوده عين ذاته اذ لو
كان زائدا عليه لكان محتاجا في تحققه الى علة فلا يمكن اشتراكه بين شيئين

لان الامر الواحد لا يكون عين شيئين متباينين ضرورة اذا اريد به المفهوم
الاعتباري الذي هو امر واحد لا تعدد فيه الا باعتبار الافراد اي اذا اريد به الواحد
الذي لا يمكن ان يكون عين امرين متخالفين ولو اريد به في البرهان ايضا
الوجود الخاص الحقيقي القائم بذاته المتحقق بنفسه المستغني عن العلة
لا يتم برهان التوحيد الذي مر ذكره لجواز ان يكون وجودان خاصان
قائمان بذاتهما ويكون امتيازهما اي كل منهما عن الآخر وعن كل ما عداهما
بذاتيهما لا بامر خارج عن ذاتيهما فيكون المفهوم المذكور في كل منهما
عينا بالمعنى المذكور لكون كل منهما بذاته مبدء الانتزاعه
فيكون ح كل واحد منهما اي من الواجبين المفروضين وجودا خاصا وهكذا
الوجوبين متعينا بذاته لكونه عين الوجود الخاص المتعين بذاته ويكون
هوية كل منهما ح وجوده الخاص بعينه ذاته لكونه نفس الوجود الخاص
المتعين لا مركبا منه ومن غيره ولا امرا معروضا له فلا يلزم عروض الوجود
والوجوب حتى يلزم المحذور المذكور فح لا يتم البرهان المذكور اذ ليس الوجود ح
امرا واحدا حتى لو كان عين الواجب لم يمكن تعدده بل هو اثنان مثلا يكون كل
منهما عين احد الواجبين المفروضين على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة اي
وحدة الواجب من انه عين الوجود الخاص من غير عروض شيء من الوجود والوجوب
حتى يلزم المحذور فلا بد من بيان وحدة الوجود الخاص القائم بذاته حتى يتم البرهان

على

على توحيد الواجب فنقول وبالله التوفيق ان الوجوب لكونه مبدء الآثار الخارجية
لا يكون امرا اعتباريا ضرورة ان ما لا يكون امرا خارجيا لا يكون مبدءا لما هو خارجي
فليس هو نفس الكون النسبي والتحقق الابدي فهو الذي يعلمه كل من يتأتى له
النظر فانه امر ينتزعه العقل من الامر الخارجي لا يصلح لذلك ولا امرا عرضيا
محتاجا في تحققه الى محل يقوم به لما ان تحقق كل ما سواه به فلو احتاج فيه
الى غيره لزم توقفه على نفسه فلا بد ان يكون امرا قائما بذاته متحققا بنفسه
مستغنيا في تحققه عن كل ما عداه ولما كان التحقق المتصف هو به بالذات
معنى واحدا ضرورة اشتراكه بين المتحققات اشتراكا معنويا كان هو ايضا
امرا واحدا لاستحالة اتصاف المتغايرين بالذات بمعنى واحد اتصافا بالذات
الا ان يشتركا في شيء هو المتصف به بالذات وبعد ثبوت وحدة الوجود
القائم بذاته توحيد الواجب ظاهر بل اثبات الواجب الذي هو عينه ايضا
لان اثبات الوجود المذكور اثبات له تعالى اذ لا معنى للواجب الا القائم بذاته المستغني
في تحققه عما عداه وكذا اثبات وحدته تعالى فلا حاجة الى برهان التوحيد
بل الواجب تعالى ذلك ثم لما كان الوجود امرا قائما بذاته لم يصح اشتقاق اسم
الفاعل الدال على قيام مأخذ الاشتقاق بالموصوف منه كما يشعر بذلك
العدول الى صيغة المفعول المفيدة لانتساب الموصوف اليه اعني الموجود
المساوق للثابت والمتحقق ولذا صح اطلاقه على نفس الوجود القائم

بذاته لكونه ثابتاً ايضاً ولو اريد بالوجود ما هو المشهور من الكون والتحقق كما
هو المتعارف من لفظ الوجود ويكون معنى الموجود المتصف بالوجود القائم
به كما عليه استعمال العرف وان كان مخالفاً للوضع صيغة المفعول فلا
جواب لا يصلح ان يكون مبدء الآثار الخارجية الا بمعنى كونه مداراً لها
على ما هو مبدء لها لكونه متصفاً به بالذات موصوف له اولاً ولغيره
ثانياً هذا هو التحقيق الحقيق وقد يستدل على وحدة اي الوجود الخاص
بانا وان لم نعلم كنه الوجود القائم بذاته لكونه عين حقيقة الواجب الغير
المعلومة اتفاقاً لكنا نعلم بديهة ان معنى واحد ولا بد ان يكون ما يحكي
بالمعنى الواحد واحداً ايضاً ضرورة ان المعنى الواحد لا يحكي به حقايق متخالفة
بالذات من غير اشتراك في امر هو المحكي عنه حقيقة فلو تعدد الوجود القائم
بذاته لاشتراك المتعدد في الماهية المعلومة بهذا الوجه الحاكي عنها (وحدة نوعية منه)
ضرورة ولو اشتراك المتعدد فيها لزم اي تعين كل منهما اي كل من المتعدد
الذي اقل مراتبه اثنان على الماهية المشتركة بينهما اي لكان هما متعين
به كل منهما امراً وراء الماهية والا لم يصح التعدد كما لا يخفى وهو اي كون
تعين الوجود القائم بذاته بامر زائد محال اذ لا معنى للوجود القائم بذاته
الا المتعين بذاته المتحقق بنفسه وهف وفي بعض النسخ فلا تعدد اي
للوجود القائم بذاته لاشتراك المتعدد اي لوجب اشتراك المتعدد في

من الواحد المفهوم الافراد

الماهية

٧٠

الماهية ولزوم زيادة تعين كل منهما على الماهية والمآل واحد قال المصنف
وهذا كما ترى مبني على دعوى كون الوجود القائم بذاته معنى واحداً من غير دليل
(اي قوله فلو تعدد وفي بعض النسخ فلا تعدد الخ منه)
على تقدير نظريته ولا تنبيه يزيل خفاءه على تقدير بداهته كما ادعاها
المستدل وقد عرفت ما يدل عليه ويزيل خفاءه كما لا يخفى على من لم يشتغل
بما يغفله وقد يقال في الاستدلال على وحدة الوجود الخاص وجود الواجب
اي الوجود الخاص به الذي هو امر قائم بذاته لكونه عين حقيقة الواجب
كما مر في الفصل السابق عين هويته التي بها هو هي لا يشاركه فيها
غيره تعالى ضرورة ان هوية كل شيء لا يشاركه فيها غيره واذا كان وجوده
عين هويته فكونه موجوداً عين كونه هو فكما ان كونه هو لا يشاركه فيه
غيره لان كل هوية كذلك فكذا كونه موجوداً واذا لم يشاركه في كونه
موجوداً غيره فلا يوجد وجود الواجب بذاته لغيره تعالى اي لو وجد لغيره
لم يكن هويته هويته كذا في بعض تعليقات الشيخ ابي علي اقول وانت
خبير بما فيه اذ لو اراد بقوله كونه موجوداً عين كونه هو فاذا لم
يشاركه في كونه هو غيره لم يشاركه في كونه موجوداً ايضاً ان وجوده
الخاص به هو هو اي عين كونه هو فمسلم لان كونه موجوداً بهذا الوجود
الخاص به عين كونه هو لانه الذي عين حقيقته تعالى فلا يشاركه
غيره فيه لكن يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد

(لان العقد في اول نظره لا يابى ان يكون وجدان قائمان بذاتهما مع اختلافهما بالماهية منه)

منهما عين وجوده الخاص به فكون كل واحد منهما موجودا عين كونه هو لا
يشاركه واحدا منهما في ذلك غيره ولان اراد ان كونه موجودا مطلقا اى
ان اراد بان الوجود القائم بنفسه مطلقا عين كونه هو فلا يوجد الوجود
القائم بذاته مطلقا لغيره فممنوع ذلك لما مر من جواز ان يكون وجودان
خاصان ويكون كل واحد منهما عين واجب الوجودين المفروضين فلا
يثبت التوحيد اقول لما ثبت كون وجوده الخاص عين ذاته ثبت ان
كونه موجودا مطلقا عين كونه هو لان خصوصية الوجود انما تكون
بان يكون تعينه بذاته وحقيقته فكان وجوده الخاص والوجود القائم بذاته
مطلقا واحدا فكونه موجودا مطلقا عين كونه هو برهان اخر على توحيده
تعالى لو تعدد الواجب لذاته فاما ان تتحد الماهية في ذلك المتعدد
بان كان المتعدد افراد الماهية واحدة او تختلف بان يكون لهذا ماهية
ولذاك ماهية اخرى وعلى التقدير الاول لا يجوز ان يكون قولها اى تلك
الماهية الواحدة على كثيرين لذاتها اى لذات الماهية بان يكون مقتضى
ذات تلك الماهية ان تكون مقولة على كثيرين حتى لا يتحقق قولها على واحد
والا بان كان قولها على كثيرين مقتضى ذاتها لما كانت ماهيتهما المتحدة
فيهما اتى بضمير التثنية اكتفاء بادنى مراتب الكثرة وفي بعض النسخ بضمير التأنيث
الواحد اى لما تحققت الماهية في واحد لانه خلاف مقتضى ذاتها اى المفروض

انما

انها لذاتها تقتضي الكثرة واذا لم يتحقق الماهية المذكورة في واحد مع تحققها
في الكثير فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وانه محال بالبديهة واذا استحال
ان يكون التعدد مقتضى ماهية الواجب فلا بد ان يكون من خارج فيحتاج الواجب
في تعينه وتميزه الى غيره فلا يكون واجبا هف وعلى الثاني اى على تقدير
الاختلاف في الماهية يكون كل منهما شيئا له الوجوب لاختلافهما في الماهية
واشتراكهما في الوجوب فيكون الوجوب فيهما زائدا على الماهية واذا كان الوجوب
زائدا على الذات يكون وجوب الوجود عارضا لهما لكون الوجوب وصف الوجود
وعدم كون الوجود الواجب عين الذات وكل عارض لشيء معلول اما لمعروضه
فقط ان كفى في عروضه واما بمداخلة غيره ان لم يكف والقسمان باطلان
اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة لوجود نفسه لكون المعروض
له نفسه وكون الشيء علة لوجود نفسه يستلزم تقدم الشيء على نفسه
وانه بديهي البطلان واما الثاني فلاستلزامه ذلك واحتياج الواجب
في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا هف قال الشيخ ابو علي في التعليقات
وجوب الوجود لا ينقسم اى لا يقبل التكثر والتعدد بالحمل على كثيرين اى
بان يكون محمولا على كثيرين مختلفين بالعدد اى لا يتعدد الواجب سواء
مع اختلاف في الماهية او لا والا لكان الواجب معلولا كما مر تحرير ذلك
في شقي البرهان فلا يكون الواجب واجبا هف ومما ذكر علم ان هذا القول

ان الشيخ مجمل ما ذكرناه مفصلا فى تحرير البرهان كما لا يخفى وهو اى ما ذكرناه

او هذا القول برهان متين لانه دال على انه لا يصح تعدد الواجب سواء اتحد

الماهية الكلية لهما او اختلفت لكن يرد عليه مثل ما اورده على البرهان

السابق من انه لم لا يجوز ان يتعدد الواجب بتعدد الوجود القائم بذاته كما مر

و غير ان يكون للواجب ماهية كلية سواء كانت واحدة او متعددة فى الجواب

ما ذكرناه مختصر كما ترى ولا يتاتى عليه ما ذكره ابن كمونة فى بعض تصانيفه

وان البرهان الذى ذكروه على امتناع تعدد الواجب من انه لو تعدد الواجب

لزم تركب كل مما به الاشتراك وما به الامتياز فلا يكون الواجب واجبا هف

انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع فرض اتحاد الماهية واما اذا اختلفت

الماهية فى الواجبين مثلا فلا بد لبيان امتناع تعدده على هذا التقدير ايضا

من برهان آخر يدل عليه مطلقا لانه على تقدير اختلاف الماهية يصح ان يكون

امتياز كل عن الآخر بتمام ذاته لماهيته البسيطة فلا يلزم ما ذكروه ولم اظفر به

الى الآن واما هذا البرهان فهو دال على امتناع التعدد مطلقا كما علم

هذا ولما اورده عليه مثل ما اورده رحمه الله على البرهان السابق كما مر قال

ولم ار فى كلام العلماء السابقين ما يصفو عن شوب ريب ولا فى كلمات

اللاحقين لهم ما يخلو عن وصمة عيب وقد علم مما ذكره المصنف رحمه الله عن الحجرة

ومما ذكرناه من التعديل ما على الكل وما له فلا باس على ان اشبع فيه الكلام

لبرل

لنزيل به ما يختلج فى اذهان طالبى هذا المرام حسب ما يبلغ اليه فهمى وان كنت

موقنا بانه اى الاشباع سيصير غرضا للملام من لام لوما وهل الملام اللئام جمع لئيم

ضد الكريم لان داب اللئيم ذلك لكن اذا رضيت عنى كرام عشيرتى فلا زال

غضبانا على لئامها واقدم على ذلك المطلوب مقدمة يتوقف هو عليها الهى ان

الحقايق كما هى فى نفس الامر لا تقتنص من قبل الاطلاقات العرفية اى الالفاظ

التى يطلقها اهل العرف على تلك الحقايق فقد لا يكون ما وضع له تلك

الالفاظ نفس الحقايق المطلوبة بالاحكام الجارية عليها اذ قد يطلق فى

العرف على معنى من المعانى الحقيقية الخارجية لفظ كان موضوعا فى

اللغة لغيره فبذلك يتوهم ان المراد به فى هذا الاطلاق ذلك المعنى اللغوى

وهو ما لا يساعده البرهان الدال على ذلك المعنى المراد بالحكم بل يحكم

البرهان بخلافه اى بخلاف ما يوهمه العرف ونظير ذلك كثيرة منها ان لفظ

العلم انما يطلق فى استعمال اللغة على ما يعبر عنه فى اللغة الفارسية بدانستن

وهو المعنى المصدرى ودانش هو المعنى الحاصل بالمصدر وعرادف لهما مما هو

موضوع لاحد المعنيين وان كان فى لغة اخرى فاستعمال العرف

ذلك اللفظ فى معنى العلم يوهم انه اى العلم من قبيل النسب لانه بحسب اللغة

موضوع لما هو من قبيلهما ثم البحث المحقق لحقيقة العلم والنظر الحكمى المفيد

للحكم بانه ماى مقولة هو يقضى بالقاف بان حقيقته هى الصورة لا ان التعلق

جهلا او مسامحة

و هو كون دانش من قبيل النسب ايضا

المجرد الاضافة والنسبة التى يفيدها اطلاقات اللغة

بين المدرك والعلم الصرف محال بحكم البديهة المجردة عن العوارض واللواحق
المادية والا لم تكن مطابقة لما ليس بتلك العوارض المخصصة وربما يكون جوهرا
كالعلم بالجوهر بناء على ان الصورة العلمية لكل شيء نفس ذلك الشيء وغيره اختلاف
الا في الوعاء بل ربما لا يكون قائما بالعالم لكونه علما بنفسه ولا قيام بين الشيء
ونفسه بل يكون قائما بذاته ومعنى القيام بذاته عدم قيامه بغيره لما ان
القيام امر اضافي يقتضي طرفين متغايرين كما في علم النفس وعلم ساير المجردات
سواء كانت ممكنات او لا بذواتها فان العالم والمعلوم والعلم واحد
ولما كانت المعلومات امورا قائمة بذواتها كانت العلوم بها كذلك وانما
الاختلاف بالحيثيات لا على ان تكون داخلة في العلوم حتى تكون امورا اعتبارية
بل ربما يكون العلم عين الواجب تعالى كعلم الواجب بذاته فالعلم هنا غير معلوم
الماهية كمعلومه بل الكيف وجزؤه منه اي من نظر ذلك ايضا ان الفصول
الجوهرية اي للجواهر وهي من جنسها فانها ايضا قد يعبر عنها بالفاظ يتوهم
بحسب معانيها اللغوية انها اي تلك الفصول اضافات عارضة لتلك
الجواهر التي هي فصولها وذلك باطل لان عارض الشيء لا يكون ذاتيا
له كما يعبر عن فصل الانسان الذي هو من الجواهر بالناطق والمدرك للكليات
وهو معنى الناطق وكذا عن فصل الحيوان الذي هو جنس قريب للانسان بالحساس
وكذا المتحرك بالارادة وكل ذلك بحسب المعنى اللغوي من الاضافات والحال ان التحقيق

او المعلومات

انها

انها اي فصول الجواهر ليست من النسب والاضافات في شيء بل هي جواهر كالتي هي فصول
لها فان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا لامتناع تقوم الشيء بما يتقوم هو به وقد ثبت
خبره بان المركب من الجوهر والعرض القائم به غير محتاج الى موضوع يقوم به
ولا معنى للجوهر الا ذلك كما تقرر عندهم بحيث لا ينكرونه وبعد ذلك التقديم
نمهد مقدمة اخرى يحتاج اليها في بيان كون الوجود المأخوذ منه الموجود
امرا حقيقيا قائما بذاته وهي ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام
مبدأ الاشتقاق اي قيام مدلول المشتق منه به اي بذلك الشيء
وان كان عرف اللغة يوهم ذلك بناء على ان اكثر استعمالات المشتقات
في العرف كذلك حتى فسر اهل العلوم العربية اسم الفاعل بما يدل
على امر قائم به المشتق منه اي مدلوله وهو اي التفسير المذكور بمعزل عن
التحقيق فان صدق مفهوم الحداد اي المشتق من الحديد على افراده ليس باعتبار
قيام مبدأ الاشتقاق بها بل انما هو بسبب كون الحديد المأخوذ منه
الحداد موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ ابو علي وكذا صدق المشمس على
الماء ليس باعتبار قيام الشمس به بل هو مستند الى نسبة الماء الى الشمس
لتسخنه بسبب مقابلتها وبعد ما لخصت هاتين المقدمتين اللتين
ذكرناهما نقول لا يجوز ان يكون حقيقة الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق
لفظ الموجود معنى عرضيا قائما بغيره كما هو العرف والا لكان محل وجود كل

والقول بان الحداد ليس بمشتق من الحديد
بعد تسليم صحته لا يضر بالمقصود
اذ لنا ان نقول ان الموجود في الغير
كذلك منه

موجودة موجودا قبل وجود نفسه ويجوز بحكم المقدمة الثانية ان يكون امرا
قائما بذاته هو عين حقيقة الواجب تعالى كما دل البرهان عليه وبانه لو كان الوجود
الخاص زائدا عليه تعالى لزمت المفاسد المذكورة في الفصل السابق وح
يكون وجود غيره تعالى اى كونه موجودا عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه اى الى الوجود
القائم بذاته الذى هو عين حقيقته تعالى فيكون الوجود واحدا في الكل والموجود
متعددا لانه اعم من تلك الحقيقة الواجبة لذاتها ومن غيرها المنتسب هذا الغير
اليها اى الى ذلك الوجود القائم بذاته الذى هو نفس حقيقته تعالى انتسابا
خاصا بحيث يصير به مبدء الآثار الخارجية واما عند الصوفية فالموجود
كالوجود واحد بناء على ان الممكنات الموجودة ظلال اسمائه تعالى التى
هو ظلال لذاته تعالى والجمهور على ان الظل غير ذى الظل بالحقيقة خلافا
للبعض ولعله من هنا اختلفوا في ان الاسم عين المسمى او غيره فان
المراد بالاسم مدلوله ومدلولات الاسماء ظلال الذات فالقائلهم
هم اسما مظاهر ذاته هم اشيا مظاهر اسما والحاصل انه لما دل البرهان
على عينية الوجود لحقيقته تعالى لزم ان يكون هو امرا قائما بذاته لامتناع
ان يكون حقيقة الواجب تعالى امرا عرضيا ويكون مبدء اشتقاق الموجود
هو الوجود بهذا المعنى ولا يمنعه استعمال اللغة كما في الحداد والمشمس
ولا يجب ان يكون ماخذ الاشتقاق ذلك المفهوم العام اى الكون النسبى

لانه

لانه امر اعتبارى ينتزع عند العقل والموجود الخارجى لا يصلح ان يكون عين حقيقته
تعالى بل لا يصلح لان يكون الشئ به بصيرة بحيث يكون مبدء الآثار لان الانضمام
بالامر العدمى لا يجعل المعدوم الصرف بحيث يترتب عليه الآثار وفي ذلك ظاهر فافهم
عد من المعقولات الثانية كانه اشار بصيغة التمريض الى ضعفه بناء على ان المعقول
الثاني ما لا يحاذى به امر في الخارج كالكلية والجزئية والوجود بمعنى الكون
والتحقق ليس كذلك وجعل اول البديهيات هنا لما ذكرناه اول الكتاب وانت خبير
بان مما ذكرناه لا يتم دلالته على كونه اولها وانما يتم لو لم يمكن ادراك غيره بدون
ادراكه وليس كذلك غاية الامر انه لا يمكن ادراك شئ من الاشياء ما لم يكن له
منه حصة فيها لا يدل على كونه اول في الادراك وكانه لهذا ابهم الحاكم
بذلك فان قيل قد ثبت بالبرهان ان واجب الوجود موجود في الخارج
و كيف يتصور كون تلك الحقيقة الواجبة موجودة في الخارج مع انها
اى تلك الحقيقة كما ذكرتم عين الوجود والموجود غير الوجود كما ان
الكاتب مثلا غير الكتابة وايضا مفهوم المشتق يقتضى صحة حمله على
ما فرض انه من افراده فكيف يعقل ما ذكرتم من كون الموجود اعم من تلك
الحقيقة وكونه اعم منها ومن غيرها مع فرض كون الوجود عينها غير مقيس
فكيف العموم قلت ليس معنى الموجود ما يتبادر من الوهم ويتوهم اى يوقعه
في الوهم استعمال العرف من ان يكون ما هو موجود امرا مغايرا للوجود

بحمار الكاتب وامثاله وانما يكون كذلك لو كان معنى الموجود
ما يتبادر الى الوهم ويوجد العرف فى امثاله من المغايرة و
ليس الامر كذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية وغيرها من سائر
اللغات بهست ومرادفاته الدالة على ما يقابل المعدوم وان كانت
ساير اللغات فان معنى هست ما يقابل المعدوم سواء كان غير الوجود
اولا ومما لا ريب فيه انه اذا فرض الوجود مجردا عن غيره بان لم يكن امرا عرضيا
قائما بمحل كسائر الاعراض بل قائما بذاته مستغنيا فى تحققه عن غيره كان وجودا
لنفسه لكونه قائما بنفسه كما انه اذا كان قائما بغيره كان وجودا
لذلك الغير لكونه قائما به فيكون موجودا بذاته الذى هو عين
الوجود كما ان غيره موجود به كما ان الصورة المجردة عن اللواحق والعوارض المادية
القائمة بنفسها اى غير الحالة فى محل يقومها كانت علما بنفسها لكونها
صورة مجردة لها وعالما بها لان تلك الصورة قائمة بها ومعلوما لكونها صورة
نفسها كالنفوس المجردة فى ذواتها عن كل ما يمنع عن الانكشاف والعقول
التى هى جواهر مجردة عن المواد الكثيفة فى ذواتها وافعالها بل الواجب
تعالى فان كلا من ذلك علم وعالم ومعلوم فلا يبعد ان يكون الوجود القائم
بذاته وجودا لنفسه وموجودا بذاته من غير افتقار فى تحققه الى امر زائد
على ذاته ومما يوضح ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة عن النار التى هى مادتها

بان

بان قامت بنفسها من غير افتقار الى ما تقوم به كانت بنفسها حارة او
حرارة ايضا اى الحار ما يؤثر تلك الاثار المخصوصة من التفريق والجمع والاحراق
وغيره كالالم المخصوص ولا شك ان الحرارة على تقدير تجريدها عن النار كذلك
لان تاثير النار انما هو بواسطتها لا بنفسها فاذا كانت مؤثرة تلك
الاثار كانت حارة كما انها حرارة ايضا كيف وقد صرح بهمنيار فى كتاب
البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة عن الحس وهذا بناء على ان
المحسوس بالذات هو الصورة المنطبعة فى الحس فلو تجردت عنه وذلك بان
كانت قائمة بنفسها كانت بنفسها حاسة ومحسوسة بعينها ولذلك
اى ولاجل ان صدق المشتق على شى لا يتوقف على مغايرته لماخذ الاشتقاق
ذكروا اى الحكماء انه لا يعلم كون الوجود زائدا على الماهية مطلقا الا
ببيان ودليل دال على الزيادة لانه لما صح بالبيان المذكور كون الوجود القائم
بذاته موجودا من غير افتقار الى قيام ماخذ الاشتقاق الذى هو نفسه
به احتيج فى اثبات زيادته الى بيان لان الاصل عدم الزيادة وذلك
البيان مثل ان يقال انه يعلم بالبديهة ان بعض الاشياء قد يكون موجودا
فى زمان وقد يكون معدوما فى آخر فبذلك يعلم انه اى ذلك البعض
ليس عين الوجود والا لكان موجودا دائما لامتناع انفكاك الشى
عن نفسه او يقال يعلم ضرورة ان ما هو غير الوجود يكون واجبا بالذات

لامتناع انفكاك الوجود الذي هو عينه عنه وقد علم ان من الموجودات
ما لا يكون واجبا بالذات فيكون هذا الموجود الذي لا يكون واجبا
بالذات زائدا لوجود عليه والا لكان واجبا وانه خلاف المعلوم
فان قلت اذا كان الموجود اعم من الوجود ومن غيره لا بد ان يكون له
معنى مشترك بينهما وكيف يتصور هذا المعنى المشترك الاعم من نفس الوجود
القائم بذاته كما في الواجب تعالى ومما عرضه الوجود مما هو زائد عليه كما في
الممكنات يعني المعنى الذي به يصدق الموجود على كل واحد منهما قلت ما هو
يمكن ان يكون هذا المعنى المشترك بينهما هو مفهوم احد الامرين من الوجود
القائم بذاته بيان للامرين باعتبار تقديم العطف على الربط
وما هو منتسب اليه اي الى الوجود القائم بذاته انتسابا مخصوصا
بحيث يصح اطلاق الموجود عليه ويمتاز به عن المعدوم ومبنى ذلك
الانتساب المصحح لاطلاق الموجود عليه ان يكون ذلك المنتسب مبدأ الاثار
ومظهر الاحكام الخارجية ويمكن ان يقال ان هذا المعنى الاعم هو مفهوم ما
قام به الوجود بان يكون كلمة ما اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه وهو حقيقة
الواجب تعالى فيكون قيام الوجود به اي بالوجود القائم بنفسه هو قيام الشيء
بنفسه اي لا مغايرة حتى يتصور العروض لكن يرجع قيام الشيء بنفسه الى عدم قيامه
بغيره بمعنى استغنائه في وجوده عن قيامه بغيره فالوجود العرضي لا يصدق عليه

واعلم ان ما اشار اليه في تمام جر ان معنى الموجود ما يعبر عنه بالفارسية لست يصلح مشتركا فلا حاجة في ذلك الى هذا التكلف فلعله اراد تكثير الاحتمال توسيعا للفكر

ما قام

فلا يكون الوجود على تقدير كونه زائدا موجودا حتى يرد نقضا منه

ما قام به الوجود وان كان القيام قيام الشيء بنفسه لان العارض يحتاج في
وجوده الى المحل ومن ان يكون عطف على نظيره بنقله امر او راء الوجود فيكون
قيام الوجود به من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية اي الاعتبارية بمعروضاتها
المنتزعة هي منها فان ما هو غير الوجود القائم بذاته وان لم يكن هو عارضا
لكن لما كان بحيث ينتزع هو منه كتعقل الامور الاعتبارية من معروضاتها
صح ان يقال انه قائم به كقيام الامور الاعتبارية كالكلية والجزئية
المنتزعتين عن الكلي والجزئي فكما ان الامور الاعتبارية المنتزعة عن الامور
الحقيقية ليست عارضة عليها لكنها لما كانت ملحوظا لانتزاعها كانت
كانها عارضة لها فجعلت قائمة بها كذلك الوجود القائم بذاته بالنسبة
الى الامور المنتسبة اليه ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى
مجازا بناء على ان القيام حقيقة في معنى العروض ان يكون اطلاق الموجود
عليه اي على ما يصدق عليه هذا المعنى الاعم مجازا انما يلزم ذلك
لو كان المعتبر في معنى الموجود هو القيام بالمعنى الحقيقي فاذا اطلق على غير
ما فيه ذلك كان مجازا وليس كذلك كما لا يخفى على من لاحظ تحقيق المصنف
رحمه الله وانت خبير بان ما عليه اهل السنة والجماعة يغني عن امثال هذه
التكلفات فلا وجه للعدول عنه الى ذلك لكنه يحتاج في بيانه الى تدقيق
لطيف لا يهتدي اليه الا المتمسك بحبل التوفيق المجتنب عن الوقوع في

البحر العميق فنقول الوجود بالمعنى المتعارف يشترك فيه الموجودات كلها اشتراكا
معنويا وكل ما كان كذلك كان واحدا ضرورة ثم ان كل معنى اضافي
لا بد له من منشأ متصف به بالذات وما عدا ذلك متصف به بواسطته كاتصاف
الجسم الاسود بالاسودية فان للاسودية فيه مبدأ هو المتصف بها بالذات
اعني اللون المخصوص الاسود بالذات واما الجسم فبواسطته فكذا الوجود الذي
هو معنى اضافي لا بد له مما يتصف به بالذات وما عداه بواسطته وذلك
المبدأ هو القائم بذاته المتحقق من غير توسط امر آخر وهو حقيقة الواجب تعالى
وانه واحد ايضا ضرورة والا لكان متعينا بغيره فلا يكون قائما بذاته و
متحققا بنفسه وانه خلاف المفروض واذا علمت ذلك علمت ان ذلك
المبدأ واجب الوجود لذاته اذ لا معنى له الا ما يكون متحققا بذاته و
بذلك يثبت توحيده تعالى ايضا من غير احتياج الى التمسك بالبراهين
الصعبة البيان كما لا يخفى على المنصفين الغير المتعسفين
ولنرجع الى تحرير كلام المصنف رحمه الله فنقول انه لم يلزم من كون القيام المأخوذ في
مفهوم الموجود بمعنى مجازيا للفظه كون لفظ الموجود المأخوذ في مفهومه
مجازا لم يتوجه على تحقيقه رحمه الله اعتراض من هذه الجهة على ان الكلام ههنا
ليس في بيان المعنى اللغوي للفظ الموجود ولا في بيان ان اطلاق لفظ
الموجود عليه حقيقة لغة او مجاز كذلك وانما الكلام في ان مأخذ اشتقاق

الموجود

الموجود لا بد ان يكون هو المعنى القائم بذاته للادلة البرهانية على ذلك لا ما
يتوهمه اطلاقات العرف سواء كان معنى لغويا له او لا وسواء كان حقيقة فيه
او لا فان ذلك ليس من المباحث العقلية التي كلامنا فيها في شيء بل هو
بحث لغوي موقوف على النقل وليس علينا تحقيقه فملخص هذا التحقيق
ان الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد في حد نفسه والا
لم يكن مشتركا بين الموجودات كلها الا ان اشتراكها فيه ليس اشتراكا عرضيا
كما سينبه عليه المصنف وهو حقيقة خارجية قائمة بنفسها للادلة البرهانية
على ذلك واما الموجود فهو اعم كما مر من ان يكون وجودا قائما بذاته او
منتسبا اليه اي الى هذا الامر القائم بذاته انتسابا خاصا بحيث يصير
مبدأ الآثار الظاهرة عنه فاذا حمل كلام الحكماء من ان وجود الواجب عين
حقيقته وانه موجود بوجود هو عينه على ذلك وفي بعض النسخ على هذا الوجه
اي على ان مبدأ اشتقاق الموجود هو هذا الامر لا ما يتوهمه العرف لم يتوجه عليه
اي على كلام الحكماء ان المعقول من الوجود امر اعتباري كما يتوهمه العرف وهو
الذي جعلوه اول الاوائل كما سبق ولا يصح ان يكون هذا المعنى الاعتباري
عين موجود من الموجودات فضلا عن الواجب فاطلاق الوجود ح على تلك
الحقيقة الخارجية القائمة بذاتها اي حقيقة الواجب تعالى انما يكون بالمجاز ان لم
يوضع له او بوضع آخر طار عليه ان وضع ولا يجدي هذا الاطلاق سواء

كان بالمجاز او بوضع آخر في استغناء الواجب تعالى عن عروض الوجود الزائد والا
لم يكن الواجب تعالى موجودا حقيقة وانه باطل ولو اريد من اطلاق الوجود على
ذاته تعالى انه بهذا المعنى المعقول نفس ذاته تعالى فهو ايضا باطل لان المفهوم
المذكور كما مر امر اعتباري فلا يصلح ان يكون عين حقيقة الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وذلك لانه اذا حمل كلامهم على ما ذكرنا وان مبدأ اشتقاق
الموجود المقابل للمعدوم لابد ان يكون بالمعنى القائم بذاته في المعنى الذي
يوهم اطلاق العرف للدلالة ان لها على ذلك يتحصل منه اي من كلامهم ان
الوجود امر معقول يغني عن عروض الوجود لانه ح يكون موجودا بذاته اي وجود
هو عين ذاته وغير احتياج الى وجود زائد لان الوجود اذا كان امرا قائما
بذاته فلا باس في ان يكون عين ذاته تعالى وح لا حاجة في كونه موجودا الى
زائد عليه تعالى وح يندفع الحرج والمرج الذي يعرض الناظر في كلامهم بحيث
يتشوش به الذهن ويتبلد به الطبع فلا يجد الى الحق سبيلا فان قلت ما
ذكرتم من ان مبدأ اشتقاق الموجود يجب ان يكون المعنى القائم بذاته وانه
يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكتفى به في تصحيح كلامهم بل لابد من الدليل الدال
على ان الامر كذلك بحسب نفس الامر وفي الواقع فاذا حمل كلامهم عليه كان مطابقا
لما في نفس الامر فيصح قلت لما دل الدليل على ان وجود الواجب يجب ان يكون
عينه والا لزمت المفاسد المذكورة سابقا وقد تبين ان المفهوم البديهي المشترك

لا يصلح

لا يصلح لذلك اي لان يكون عين حقيقة الواجب فلا يكون الا الامر الذي ذكرنا
اي فيجب ان يكون مبدأ الاشتقاق للموجود المقابل للمعدوم امرا قائما بذاته
وصح حمل كلامهم عليه كما لا يخفى هذا وانت خبير بان الدليل الدال على كون
وجود الواجب عين حقيقته انما يتم لو كان الوجود امرا حقيقيا خارجيا لانه
ح لو لم يكن عين حقيقته لزمت المفاسد المذكورة اما لو كان الوجود امرا
اعتباريا فلا تلزم تلك المفاسد لعدم الحاجة ح الى علة مؤثرة كعروض
الاسودية للون المخصوص في عدم الحاجة اليها والى واسطة غير نفسه بخلاف
عروضهما للجسم الاسود لاحتياجها في عروضها له الى اللون المخصوص المتصف
بهما بلا واسطة امر آخر الا ترى ان الوجود على تقدير كونه امرا قائما بذاته كان
موصوفا بهذا الامر الاعتباري وغير حاجة في عروضه الى غيره واما انه لو
كان الواجب تعالى موجودا مثلا لم يكن هو في حد ذاته موجودا ولا معدوما
فان اريد به انه تعالى في حد ذاته لم يكن بحيث يوصف بالوجود فممنوع بل
باطل كما لا يخفى وان اريد انه يكون بحيث يمكن ان يلاحظ هو ولا يلاحظ
وصفه فمسلم ولا يضرنا هذا فان قلت لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان
متميزتان في ذاتهما يكون كل منهما واجبا لذاته مستغنيا عن العلة ويكون
مفهوم واجب الوجود زائدا مقولا عليهما قولا عرضيا واي دليل
يدل على امتناع ذلك قلت يكفي في دفع هذا التوهم تذكر

واحدا مع

ويمكن ان يقال ان الوجود لكونه
سببا للآثار الخارجية لابد ان يكون
امرا خارجيا فان الاعتباري لا
يصلح لذلك ولا يجوز ان يكون
هذا الامر الخارجي عارضا للموجود
والا لزمت المفاسد المذكورة بل
يتعين ان يكون عين الواجب
فتأمل حتى لكنه بعيد
عما نحن فيه ما ذكره من ان الامر
القائم بذاته عبارة عن هذا الامر
العام البديهي لا يجوز ان يقال انه
ليس مبدأ الآثار الخارجية حتى يرد ما ذكر
بل يريد ان الدال على ما هو مبدأ
الآثار فاحفظ ذلك منه

وح لا يتم ما ذكر من كون مبدأ اشتقاق
الموجود امرا واحدا قائما بذاته صح
[illegible]

المقدمات السابقة في الفصل الثاني المنعقد لبيان عدم زيادة الوجود
على ذات الواجب تعالى ونقض المقدمات اللاحقة لها في الذكر في أوائل هذا
الفصل المنعقد لبيان التوحيد كيف لا وقد علمت بتلك المقدمات فيما
السابقة التزاما وباللاحقة صريحا أنه لو كان الأمر كذلك أي لو كان مفهوم
واجب الوجود مقولا على الواجب تعالى قولا عرضيا لكان عروض هذا المفهوم
إما معللا بذاته المعروضة له على تقدير أن تكون كافية في عروضه لها فيلزم
وجودها قبله فيلزم تقدمه بالوجوب على وجود نفسه وهو فاحش لاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه أو معللا بغيره إن لم تكن كافية فيه وهو أفحش لأنه مع
استلزامه التقدم بالوجود على وجود نفسه ضرورة تقدم المعروض
بالوجود على وجود العارض يستلزم أيضا خلاف المفروض للاحتياج
المنافي للوجوب المفروض كيف وقد تحقق وتقرر فيما سبق أن كل
ما يعرضه الوجود وكذا الوجوب يكون ممكنا لا واجبا فإن
عروض الوجوب معناه عروض الوجود وإلا فالوجوب أمر
انتزاعي وإذا كان عارضا لا يكون معللا بذاته لاستلزامه تقدم الشيء
على نفسه فلا بد أن يكون معللا بغيره فيكون ممكنا فإذن لا بد أن
يكون واجب الوجود نفس الوجود المتأكد القائم بذاته فكان مستغنيا
عن عروض الوجود المستلزم لأن يكون واجبا بغيره لكونه موجودا بذاته

الذي

الذي هو عين الوجود المتأكد الواجب بنفسه فإذا قلت واجب الوجود موجود
فليس معناه ما يوهمه العرف حتى يلزم إمكانه بل المراد به ما ذكرناه من أنه الوجود
المتأكد القائم بذاته لا أنه أمر يعرضه الوجوب وكذا إذا قلنا أنه تعالى واجب الوجود
فالمراد أنه نفس الوجود المتأكد لا أنه يعرضه ذلك ولهذا أي ولأجل المراد
ما ذكرناه صرح المعلم الثاني وكذا الشيخ أبو علي بأن ما يوهمه عرف اللغة
من إطلاق الموجود عليه تعالى والمغايرة مجاز في حقه تعالى إذ لا مغايرة هنا
لكون الوجود حقيقته تعالى أي تمهد ذلك فنقول كل ما يعرضه الوجود
والوجوب فهو ممكن ظهر أنه لا يجوز أن يكون هويتان كل منهما وجود قائم
بذاته واجب الوجود لذاته إذ ح أي على هذا الفرض يكون وجوب الوجود
عارضا لهما ضرورة كونه مشتركا بينهما ولا يتصور اشتراكهما في وجوب
الوجود إلا باشتراكهما في الوجود اشتراكا معنويا كاشتراكهما
في وجوب الوجود وإنه خلاف المفروض وإذا كان عارضا لهما فيلزم المفاسد
المذكورة سابقا ولا حاجة إلى ذكرها ثانيا بل نقول لا حاجة لنا في إثبات
التوحيد إلى هذه التدقيقات فإن النظر في نفس الوجوب المعلوم لنا بوجه
ما أغنانا عن ذلك فإنا نظرنا في نفس الوجوب المعلوم لنا بوجه ما بل
بحيث يتأتى معه النظر فيه أي لا يتوقف النظر فيه إلى العلم بحقيقته فأدى
البحث والنظر فيه إلى أنه أمر واحد ضرورة اشتراكه بين الموجودات كلها

ط
ضرورة أن المفروض
تعددهما واشتراكهما في
الوجود الذي هو عين
ذاتهما [illegible]

قائم بذاته مستغن عن كل ما سواه لما مر وهو الواجب اذ لا معنى للواجب الا القائم
بذاته المستغني في تحققه عما عداه فاذا كان الوجود واحدا كان الواجب
واحدا ايضا ومحصله ان محصل البحث انا نظرنا في الوجود المشترك بين
الموجودات يعني انا شاهدنا الموجودات فادركنا منها الوجود المشترك بينها
ادراكا حاضريا اما حسيا او ماخوذا من الحس ثم نظرنا فيه فعلمنا ان اشتراكه بينها
ليس اشتراكا عرضيا لان العارض يحتاج في عروضه الى وجود المعروض فيلزم
تقدمه بالوجود على وجود نفسه ولانه لو كان الوجود عارضا للموجودات لكان
وجود الواجب معلولا اما لذاته واما لغيره والكل باطل بل اشتراكه من حيث
النسبة اليه نسبة خاصة كما مر فظهر ان الوجود الذي ينسب اليه جميع الماهيات
بحيث تكون مظهر الاثار الظاهرة امر واحد والا لم يكن مشتركا فيه فهو قائم
بذاته غير عارض لغيره لما سبق فكان واحدا شخصيا لا يختلف في شيء الا
بالاضافة اليه واجب لذاته لانه موجود بذاته مستغن في تحققه عن كل ما
سواه وكل ما عداه محتاج اليه في تحققه كما انا نظرنا الى مفهوم الحدادي والمشمس
فتوهمنا في بادي النظر كما في سائر المشتقات ان الحديد الذي هو مبدأ اشتقاق
الحدادي والشمس الذي هو مبدأ اشتقاق المشمس مشتركان في افراد الحدادي
والمشمسات اضافة الافراد اليهما بانهما اشتراكا بحسب العروض بناء على ما
يوهمه ظاهر عرف اللغة لان اكثر المشتقات كذلك ثم تفطنا ان مبدأ

الاشتقاق

٨

الاشتقاق فيهما اعني الحديد والشمس ليسا مشتركين في افرادهما بحسب العروض
لانهما من الاعيان التي شانها عدم العروض دون المعاني التي شانها العروض
بل اشتراكهما انما هو بحسب نسبة كل من تلك الافراد اليهما اي نسبة كل واحد من
افراد الحدادي الى الحديد والمشمس الى الشمس فظهر جليا ان توهم العروض
فيهما كان باطلا لعدم مطابقة الواقع فان ما حسبناه الحديد
والشمس عارضا مشتركا بحسب العروض لتلك الافراد فهو في الواقع ونفس الامر
غير عارض بل هو امر واحد قائم بذاته لا بغيره كما في المعاني القائمة بمحالها
لكن لتلك الافراد نسبة خاصة اليه اي الى ما حسبناه عارضا وليس
بعارض وليس هنا شمسان او اكثر ولا حديدان فاكثر مختلفان في الحقيقة
بحيث يخص كل واحد من ذلك بواحد من الافراد والا لم تكن الافراد مشتركة
اشتراكا بحسب المعنى فكذا ما نحن فيه بل الامر فيما نحن فيه اكمل والا
لم يكن متحققا بالذات بخلاف مثال الحديد مثلا كما لا يخفى هذا هو التحقيق
لكن المشهور بين الجمهور خلافه وانت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات
مطلقا كما هو عند جمهور المتكلمين او الماهيات الممكنة على ما هو المشهور المنسوب
الى الحكماء المشائين لانه الذي ينساق اليه النظر الاولي الموافق
لاطلاقات العرف لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان لاستلزام
ذلك تقدم الماهية بالوجود على وجود نفسها ولكون الوجوب ح

من جنس الاعراض المتوقفة على الوجود وغير ذلك فالتفطن لمثل ذلك يشوش
الاذهان السليمة عما يمنعها عن التفطن له بخلاف الاذهان القاصرة عن
التفطن لمثل ذلك فانها لا يأتيها التشويش لعدم ما يشوشها ح لا
سيما على ما تقرر عند المتأخرين من ان ثبوت الشيء سواء كان ذهنيا
او خارجيا للشيء الآخر وعروضه المساوق لثبوته له فرع لثبوت
المثبت له والمعروض في نفسه وفي محله ان ذهنا فذهنا وان
خارجا فخارجا فانه لا يتأتى لهم ح منع استلزام ذلك تقدم الماهية
بالوجود على وجود نفسها كما لا يخفى اذ الكلام في الوجود المطلق لا
الوجود الخاص بالماهية المخصوصة وليس للماهية قبل الوجود وجود بعنوان
الوجود المطلق بحيث لا يصدق عليه المطلق حتى يكون الاتصاف به اي
لمطلق فرعا على الاتصاف بذلك الوجود الآخر فان كل ما فرض من الوجود
فهو مما يصدق عليه المطلق ولا يشذ شيء من الوجودات عنه ومما يقولون
في الجواب عن هذا الاعتراض وفي بعض النسخ ومما قاله بعضهم من ان الاتصاف
بالوجود انما هو في الذهن بكون الوجود امرا ذهنيا لا خارجيا كالجسم
حتى يقتضي الاتصاف الخارجي بل معنى وجود الشيء في الخارج انه في الخارج
كان بحيث لو تعقل حصل في العقل معقول هو الوجود المتصف هو به انما
بحسب الذهن فلا يقتضي ثبوته له ثبوت الموصوف في الخارج فان المقتضي

لثبوت

لثبوت المثبت له في الخارج هو الثبوت الخارجي كثبوت البياض للجسم فلا يلزم
توقف الشيء على نفسه لا يجديهم هذا القول في دفع الاعتراض ولا يحسم
مادة الشبهة فانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني بنا
على ان تلك المقدمة القائلة بالفرعية لا تخص الثبوت في الخارج بل
تعمه والثبوت الذهني لم يبق لهم مهرب يهربون اليه لا اندفاع الاعتراض عن
الموجود الذهني متصف بالوجود فيه فكان ثبوته له فيه فرعا لثبوته فيه
بحكم المقدمة المذكورة فيلزم تقدم وجوده فيه على نفسه ولا يمكن ان يجاب
عنه بمثل ما اجيب به في الاتصاف بالوجود الخارجي كما لا يخفى واستثناء
الوجود عن المقدمة القائلة بالفرعية لدفع الاعتراض المذكور تحكم لانه تفرقة
وغير فارق على ان مشاهيرهم ايضا قدحوا في هذا الاستثناء لذلك ايضا
او لان كلية تلك المقدمة مستندة الى حكم العقل ولا يدخل الاستثناء
الاحكام الكلية العقلية ولك ان تقول بعدم اشتمال حكم تلك
المقدمة لوجود الشيء بناء على انه ثبوت الشيء لا ثبوت الشيء للشيء فلا
حاجة الى الاستثناء فافهم والقول بان ثبوت الشيء لغيره انما يقتضي ثبوت
ذلك الغير المثبت له اذا كان ثبوته له على نحو ثبوت الاعراض الخارجية
التي لا وجود لها الا بقيامها بالمحال الخارجية لمحالها فان تلك الاعراض
لا ثبوت لها لمحالها الا ان يوجد لمحالها الا على نحو ثبوت الاوصاف

اشارة الى ان ثبوت الـ
امر ثابت لذلك الـ لا الفرع
به ولا معنى للثبوت الا
١٢ منه

الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج لموصوفاتها فانها لا تقتضي ثبوت
موصوفاتها اذ قد تتصف بها المعدومات ايضا فتكون تلك المقدمة مخصوصة
بما هو من قبيل الاعراض والوجود ليس من هذا القبيل بل هو من الاعتبارات
فلا اعتراض به يقدح هذا القول في دليل اثبات الوجود الذهني
المبني على ان ثبوت الشيء لغيره مطلقا يقتضي ثبوت المثبت له وغيره
تخصيصه بالنحو المذكور على ان المعدومات الخارجية بل الممتنعات متصفة
بحسب نفس الامر بصفات ثبوتية والاتصاف بحسب نفس الامر يقتضي ثبوت الموصوف
كذلك ضرورة فتكون تلك المعدومات موجودة في الواقع ونفس الامر والوجود في نفس
في الوجود في الخارج والوجود في الذهن واذ ليس الوجود للمعدومات في
الخارج لانه خلاف المفروض فهو في الذهن فيكون ثبوت الشيء للشيء مطلقا
مقتضيا لثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا اذ من
البين ان المعدومات الخارجية لا تتصف بالاعراض الخارجية بل انما
تتصف بالصفات الاعتبارية فقط والا لم تكن معدومات في الخارج هف
وانت خبير بان المصنف رحمه الله ذكر فيما تقدم ان الوجود غيره تعالى عبارة
عن انتساب ذلك الغير الى الوجود القائم بذاته ولا شك ان الانتساب
ليس امرا قائما بنفسه بل هو قائم بالموجود فبمقتضى تلك المقدمة ثبوته
عليه ما يتوجه عليهم على ان الوجود في الخارج او الذهن امر ينتزعه العقل

٧ لا لتفات البديع

والموجود بمعنى انه ما ذكره او لكونه وليس قائما به فما معنى ثبوته له حتى يقتضي ثبوت
الموصوف به ومجرد الوصف به لا يقتضي ثبوته له لما مر بيانه من معنى كون الشيء موجودا
ثم من البين الذي يتنبه له العاقل انه اذا كان الوجود وصفا للماهية كما هو
المشهور لا امرا قائما بذاته على ما قرره المصنف رحمه الله وكان اثر الفاعل هو
اتصاف الماهية بالوجود لا نفس الماهية على ما تقرر واشتهر فيما بينهم
وانه المجعول دون الماهية لزم ان يكون الصادر والاثر الفاعل هو ذلك
الامر النسبي اعني الاتصاف فانه نسبة بين الماهية ووجودها وظاهر ان
النسبة لعدم استقلالها فرع المنتسبين فلا يصح كونها اولى بالصدور من
كون المنتسبين ثوانيها بل الامر بالعكس لانهما الاستقلال بالوجود بخلافها
ولاستتباع صدورهما صدورها وغيره تابع مستقل فيها بخلاف العكس
فانظر الى غير ذلك من الظلمات التي تعرض من القول بعروض الوجود للماهية
منها ما سبق اول البحث ومنها ان الاتصاف بالوجود ايضا ماهية والماهيات
فعلى تقدير كونه اثر الفاعل يكون المهية مجعولة خلاف ما يقولونه ومنها
ان يكون الشيء علة لشيء هو ان يكون سببا لنفسه لا لوصفه وعلى تقدير زيادة
الوجود وكونه وصفا للماهية يلزم ان تكون علة لوصفه وعلى ما ذكرناه من ان
الوجود حقيقة خارجية قائمة بذاتها وكون الممكنات موجودة عبارة عن انتسابها
اليه واثر الفاعل نفس الماهية الممكنة والكون العام امر اعتباري ليس اثرا للفاعل

اشارة الى ان صدور الامور الاعتبارية ...

لا يوجد شيء والشبهة ما كما لا يخفى هذا وليعلم ان معنى كون الشيء علة لآخر ان يكون
الشيء المعلول بحيث يوصف بالوجود لاجله فكان من قال ان اثر الفاعل
نفس الماهية نظر الى ان الوجود امر اعتباري انتزاعي لا يصلح اثرا بالاستقلال
وانما ينتزعه العقل من الموجود ومن قال انه الاتصاف بالوجود نظر الى ان
الحاصل بعد التأثير هو ان يكون المعلول بحيث يوصف بالوجود وان
لم يصلح هو لان يكون معلولا بالاستقلال هذا نظري فيه اي في حقيقة
ما ذهب اليه الحكماء وفي بعض النسخ هذا في نظري حقيقة ما الخ وقد ذكرنا
في شرحه ما يوسع مجال النظر فانظر ماذا ترى وسيجيء في بحث العلم مزيد
على ذلك تماما لما له وتحقيقا لحقيقة العلم ويمكن الاستدلال على التوحيد
ايضا بانه لو تعدد الواجب كان لا محالة مفهوم واجب الوجود مشتركا
بينهما اي بين المتعدد الذي اقل مراتبه اثنان والاتصاف كل منهما بهذا
المفهوم المشترك لا بد له من علة لكونه خارجا عارضا فيكون محتاجا في عروضه
له الى علة فاما ان يكون علته حقيقة كل منهما بناء على ان عروض الوجوب
يستلزم عروض الوجود فيلزم كون الماهية المجردة عن الوجود سببا للوجود
الوجود والشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود شيء بديهة او يكون علته فيهما
امرا خارجا او يكون في احدهما نفس الحقيقة وفي الآخر امرا خارجا عن الذات
فلا يكونان على التقدير الاول ولا يكون احدهما على الثاني واجبا لاحتياجهما

على الاول

على الاول او احتياج احدهما على الثاني الى الغير فيكونان او واحد منهما ممكنا
هف وبوجه آخر لو تعدد الواجب كان الاثنان منه اي من المتعدد الواجب
اعني بالاثنين معروض الاثنينية بدون العارض الذي هو وصف الاثنينية
موجودا لما مر من ان انتفاء المتعدد بانتفاء واحد واحد والمفروض هنا
وجودها باسرها فكان موجودا اما واجبا او ممكنا لانحصار الموجود في ذلك
والاول باطل لافتقار هذا المعروض في وجوده الى كل واحد من الآحاد والمفتقر
في وجوده الى غيره ممكن لان الافتقار سيما في الوجود ينافي الوجوب الذي
هو مبدأ لكل كمال ومبعد لكل نقصان وكذا الثاني ايضا لان وجود الممكن
ليس لذاته فح لا بد له من علة فاعلية توجده ولا بد ان تكون تامة في الايجاب
بحيث تكون جامعة لجميع ما يتوقف عليه الايجاد والا لم تكن موجدة له فتلك
العلة الفاعلية لذلك المعروض الموجود اما نفس ذلك المعروض فيلزم كون
الشيء فاعلا او موجدا لنفسه فيلزم ان يكون متقدما بالوجود عليه اي على
وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه وانه بديهي الاستحالة واما واحد منهما
اي من الواجبين المفروضين وهو احد اجزاء ذلك المعروض وهو ايضا باطل
لافتقار ذلك المجموع المعروض للاثنينية في وجوده الى الواحد الآخر ضرورة
انتفائه بانتفاء واحد من آحاده فلا يكون هو فاعلا تاما له وليس لمزيد
المذكور في العلة التامة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه وجود المعلول في الفاعل

وغير محتاج بخيار انتفاء اي العلة له عينه بناء على المشهور ان العلة التامة
للشيء لا يجب تقدمها على ذلك الشيء المعلول كما مر فلا مانع من ان تكون عينه
بناء على ان المانع من ذلك هو وجوب التقدم كما في العلة الفاعلية واذا
علم انه كان مجموع الواجب والمعلول الاول علة تامة لذلك المجموع وفي بعض النسخ
علته التامة عين ذلك المجموع ولا تقدم للشيء على نفسه وانما التقدم عليه
لاجزائه لا يقال ليس هنا مجموع وراء هذا الواحد وذاك الواحد بل المجموع
هو هذا الواحد وذلك الواحد وهما هنا واجبان او الواجب لا يعلل وغيره
يتحقق شيء آخر وراءهما هو المجموع حتى يكون ممكنا محتاجا الى علة لانا نقول حقيقة
المجموع اعني معروض المجموعية بدون العارض الذي هو الاجتماع بديهي فان ذلك
المعروض نفس المتعدد وانتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد واكثر
من احاده والاحاد باسرها هنا موجودة فيكون ذلك المجموع موجودا وانه
ممكن ضرورة احتياجه في وجوده الى كل واحد من احاده فلا بد له من علة فاعلية
ولا فاعل له فيكون وجوده محالا فتعدد الواجب محال وهو المطلوب ولذلك
اي ولاجل ان المجموع غير الواحد وحده تقرر في موضعه الذي هو مبحث كون الواحد
مصدرا للكثير انه يمكن ان يصدر عن الواجب شيء هو المعلول الاول وعن المعلول
الاول شيء آخر هو المعلول الثاني وعن مجموعهما اي الواجب والمعلول الاول شيء
ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان احدهما المعلول الثاني والآخر

المعلول الثالث الصادر عن مجموع الواجب والمعلول الاول في درجة واحدة
لعدم التقدم والتأخر بينهما في تلك المرتبة وهكذا بالغا ما بلغ كما تقرر
في جواز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي الذي هو الواجب بالوسائط المتعددة
كما مر بدون الاحتياج الى الاشياء المختلفة او اعتبارات تشتمل عليها المعلول
الاول من الوجود والوجوب بالغير والامكان فيصدر عنه بكل منها شيء و
المحال صدور الكثير عن الواحد من جميع الجهات على ما هو المشهور متعلق بالاستغناء
فلو لم يكن سوى كل واحد شيء من المجموع المعروض للمجموعية بدون الوصف لم يجز ان يصدر
عن مجموع الواجب ومعلوله الاول شيء ثالث لاستلزامه صدور الكثير عن الواحد
الحقيقي بدون الاعتبارات فهذا منهم دليل على ان هناك امرا سوى كل واحد
واحاده على ان الحكم بوجود المجموع بالمعنى المذكور اي المعروض للمجموعية بدون
العارض بديهي لا يحتاج الى دليل فما ذكر كان تنبيها عليه بزيل خفائه
وهذا الدليل الاخير على التوحيد نسبه بعضهم الى المغالطة وفي بعض
النسخ الى الغلط لظنه انه لا شيء هنا وراء هذا وذاك وظني ان هذه
النسبة غلط مبني على الظن الفاسد فان هذا الدليل مبني على عدة
مقدمات معلومة الصدق الاولى ان المجموع بالمعنى المذكور اي بمعنى المعروض
للاجتماع بدون الوصف موجود كما مر فيما تقرر في بحث صدور الكثير عن
الواحد ومن ان انتفاء المتعدد بانتفاء واحد من احاده والاحاد هنا

مفروضة الوجوب باسرها الثانية ان ذلك المجموع بالمعنى المذكور ممكن وذلك
ظاهر لافتقاره في وجوده الى كل واحد من احاده ضرورة انتفائه بانتفاء واحد
منها الثالثة ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى علة فاعلية مستقلة بالايجاد
وهي ايضا كالمقدمة الثانية بينة لا تقبل المنع فلو منعت كان مكابرة
غير مسموعة الرابعة انه لا شيء من المجموع ولا من كل واحد من احاده بموجد مستقل
فيه اما الاول فلان المؤثر في وجود الشيء مغاير له بالبديهة واما الثاني
فلاحتياجه الى غيره مما بقي من الاحاد والخارج عن ذلك يصلح للعلية له فلا
يكون له علة فاعلية مستقلة اصلا وذلك ايضا بين اذ ليس هناك شيء
اخر وراء المجموع وكل واحد من احاده على ما هو المفروض يصلح لكونه علة
فاعلية مستقلة في الايجاد له فلزم على تقدير تعدد الواجب وجود ممكن
بدون وجود موجد له وانه باطل كما لا يخفى هذا ولعلك تقول لم لا
يجوز ان يكون العلة الفاعلية للمجموع هو المجموع نفسه ويكون التاثير في وجود
كل واحد من احاده كما ان العلة التامة له ايضا نفسه والتوقف انما هو
باعتبار كل واحد منهما فافهم ومنهم من تكلف في منع المقدمة القائلة بوجود
المجموع قائلا بانه ليس هناك الا وجودات الاحاد اعني بها واحدا واحدا
لا مجموع الاحاد والا فنحن لا نزيد بوجود المجموع الا ذلك فلا معنى للمنع وقد عرفت
انه قاعدة بان مجموع الاحاد غير واحد واحد بالبديهة ومنهم من يسلم ذلك

المقدمة

المقدمة لكنه يقول على منوال ما سبق اول الكتاب ان المتعدد يوخذ تارة
مجملا وهو بهذا الاعتبار غير الاحاد واخرى مفصلا وهو بهذا الاعتبار لا يغايرها
واذا عرفت ذلك فنقول هو بالاعتبار الثاني الذي لا يغاير به الاحاد
علة له حال كونه ماخوذا بالاعتبار الاول لانه بهذا الاعتبار امر وراء
الاحاد اعني بها هذا الواجب وذاك الواجب وانه موجود ممكن لا بد له من علة
وهي الماخوذ بالاعتبار الثاني وان نقل الكلام اليه حال كونه ماخوذا
بالاعتبار الثاني الذي لا يغاير به الاحاد فهو اثنان كل واحد منهما واجب
لذاته مستغن عن العلة فليس هناك امر اي في المجموع الماخوذ بهذا الاعتبار
ممكن حتى يحتاج الى علة اذ المؤثر في وجود المجموع الماخوذ بالاعتبار الاول
هو هذا الواجب وذاك الواجب لان لكل منهما دخلا في وجوده وكل منهما
لكونه واجبا لذاته مستغن عن العلة فلا يكون مما ذكر دليلا على التوحيد
اقول قد عرفت اول الكتاب ان الاجمال والتفصيل انما يوجبان التغاير
في الملاحظة ولا يوجبان التغاير في الملحوظ الذي كلامنا فيه فالموجود في
الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما
اي واحد من المجمل والمفصل علة الاخر لكونهما امرا واحدا بحسب الوجود
الخارجي ولا بد من التغاير بين العلة الفاعلية المستقلة والمعلول لا
والصورتين لان الكلام في الامر الملحوظ لا في الصورة التي هي مرآة الملاحظة

ولذا لم يقل الاخرى بدل الآخر ويجوز ان يكون المراد بالاجمال والتفصيل
الامر المجمل والمفصل ويكون اضافة الصورة اليهما بيانية فلا اشكال ولو
جاز ذلك اى كون الماخوذ باعتبار التفصيل علة فاعلية لنفسه ماخوذا
باعتبار الاجمال لجاز ان يقال علة مجموع الممكنات المتسلسلة الماخوذة
من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع حال كونه ماخوذا من حيث التفصيل فلا
يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة المفروض كون احدها معلول الآخر
منها وهكذا الى علة مستقلة اخرى غير نفسها فلا يثبت بذلك وجود
الواجب لذاته وقد اطبق العلماء على خلافه حيث قالوا لو تسلسلت الممكنات
لا الى نهاية فالمجموع موجود ممكن لا بد له من علة فاعلية مستقلة خارجة عنها
وهو الواجب ولو جاز كون المجموع باحد الاعتبارين علة لنفسه بالاعتبار
الآخر لما اطبقوا على ذلك وانما جاز كون اجزاء الحد حال كونها ماخوذة
مفصلة كما في صورة التعريف علة لها اى لنفسها حال كونها ماخوذة مجملة
كما في صورة المعرف المحدود ولان المجمل والمفصل هنا وان اتحدا في الوجود
الخارجي لكنهما مختلفان في الوجود الذهني والعلية المعتبرة هنا انما
هي بحسبه فاذا كانا مختلفين بحسب الوجود الذهني الذي بحسبه العلية
هنا فيجوز كون احدهما علة للآخر بحسب ذلك الوجود الذي كان الاختلاف
بينهما بحسبه لا كما نحن فيه فانه لا اختلاف بينهما بحسب الوجود الذي

كانت العلية بحسبه فيه حتى يكون باحدهما علة وبالآخر معلولا لكنهما اي المجمل
والمفصل في صورة الحد والمحدود وان كانا مختلفين في ذلك الوجود فيجوز بينهما
العلية بحسبه لكنهما ليسا كذلك في الوجود الخارجي لانهما متحدان فيه ايضا
كما فيما نحن فيه فلا يصح كون احدهما علة للآخر بحسب هذا الوجود الذي اتحدا
فيه ايضا فلا يرد نقضا لما نحن بصدده بل نقول الموجود في هذه الصورة
المفروضة من تعدد الواجب اثنان مثلا وفي بعض النسخ مثل ا ب مثلا
فان اريد من كونهما علة مستقلة للمجموع كون كل منهما كذلك اى علة مستقلة
فهو بين البطلان ضرورة احتياجه الى الآخر ايضا وان اريد به كون المجموع
المركب منهما وفي بعض النسخ كون الكل المجموعي كذلك كان الشيء علة
فاعلية لوجود نفسه سواء اريد بالكل المجموعي هما معا مجملا او هما
مفصلا اذ لا يختلف بملاحظة الاجمالية والتفصيلية ذات الشيء المجموع الملاحظ
فعلية الشيء لنفسه لازمة قطعا واعتبر ذلك بالعشرة مثلا فانها نفس
الآحاد البالغة هذا المبلغ وليس هناك الا امران احدهما كل واحد
واحد من الآحاد البالغة هذا المبلغ وثانيهما ما صدق عليه العشرة
اعني الكل المجموعي المركب من الآحاد البالغة هذا المبلغ بدون وصف الاجتماع
فليس في الواقع هنا الا كل واحد والمجموع المعروض للتركيب وفي بعض النسخ

والكل المجموعي ولا يصلح شيء منهما للعلية الفاعلية المستقلة بالتأثير في المجموع
اما الاول اي كل واحد فلما انه يحتاج المعلول الذي هو المجموع الى غيره
اي غير ذلك الواحد ضرورة عدم حصوله به فقط واما الثاني اي الكل
المجموعي فلانه عين اي المعلول الذي هو المجموع ومنهم من منع احتياج هذا
المجموع الواجبين الى فاعل مستقل بناء على ان وجود المجموع ليس الا وجود
الاحاد التي لا يحتاج شيء منهما الى فاعل لكونه واجبا لذاته ولم يحصل
للاجتماع شيء وراء الاحاد المذكورة ولكنه باطل لان الاحتياج ثابت
بما مر كيف وقد يحصل للمجموع حكم لم يكن لكل واحد من الاحاد ولان ذلك
يكون تخصيصا للمقدمة القائلة بان كل ممكن محتاج في وجوده الى
فاعل مستقل وقوله بما متعلق بتخصيصا اذا لم يكن ذلك الممكن مركبا
من واجبين مثلا وهو تخصيص في المقدمة الكلية الضرورية التي يحكم بها
بديهة العقل من غير احتياج الى نظر وتامل وليس لهذا التخصيص سند معتمد
يقبله العقل فانا اذا عرضنا هذه المقدمة على العقل السليم حكم بها
حكما كليا من غير استثناء فيها فلا يصح التخصيص فيها كيف ولو صح ذلك
التخصيص لانفتح باب التخصيص مطلقا في كل مقدمة كلية عليه اي على العقل
متعلق بانفتح وقوله بما عدا صورة النزاع متعلق بالتخصيص فلا يتم شيء من

البراهين في شيء من المواد فلا يثبت حكم من الاحكام اليقينية وانه سفسطة قال
الشيخ ابو علي في التعليقات كل اثنين فالواحد منهما متقدم عليه فراى الضمة
الكل طبعا لان جزء الشيء كذلك اعني انه يتصور وجود الواحد منهما دون وجود
الاثنين اي بدون ان يوجد الواحد الآخر حتى يوجد الاثنان ولا يتصور وجود
الاثنين الا فالواحد موجود اي لا يوجد اثنان الا ويوجد الواحد فالواحد متقدم
على الاثنين بالطبع وهو تقدم المحتاج اليه من غير علية وتاثير وهذه المقدمة
القائلة بان كل اثنين فالواحد منهما متقدم عليه طبعا مقدمة كلية اذا
اضيف اي انضم اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد شيء قبله ابدا قبلية
فرضت والا لكان محتاجا في وجوده الى ذلك المتقدم عليه فلا يكون
واجبا هف فينتظم من هاتين المقدمتين قياس من الشكل الثاني انتج منهما ان
الاثنين لا يكون واجب الوجود فكان كل اثنين ممكنا ولو كانا واجبين وكل
ممكن محتاج الى مؤثر مستقل وليس هنا شيء سوى المجموع وكل واحد ولا
يصلح شيء منهما لذلك فبذلك يظهر انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب
الوجود والا لزم تقدم احدهما عليهما فلا يكون المجموع واجبا بل ممكنا
بدون علة وانه محال بل هذه العبارة المذكورة في المتن عبارة في
التعليقات وهو مجمل ما ذكرناه سابقا مفصلا فتدبر حتى تعلم الانتاج
وانه مجمل ما ذكره المصنف مفصلا واذا ثبت انه سبحانه تعالى الواجب بالبراهين

المذكورة امكن بعد ثبوت الاستحالة المذكورة ان يستفاد التوحيد من مضمون
قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله الاية وذلك بان يحمل الفساد المذكور في
الاية على الانتفاء اي عدم التكون لا الخروج عن النظام لانحصار طرفي التكون
والتقدير لو كان فيهما تكوين الالهة اي لو كان تكونهما بالالهة لم تتكونا لا
لزم وجود المعلول بدون العلة لان المفروض تكونهما بالالهة وتعدد الالهة
عدم تكونهما ما لم يلاحظ معه ما ذكر على ما هو المسطور في كتب العقائد لكن الحق
خلافه لانه يصلح برهانا عليه ايضا كما قرره بعض المحققين في حواشي شرح العقائد
النسفية **الفصل الرابع** في بيان ان واجب الوجود لا يقبل القسمة الى الاجزاء
ايضا مقدارية كانت الاجزاء او غيرها ويعبر عن هذا المعنى بعدم قبول
القسمة الى الاجزاء بالاحدية كما يعبر عن عدم قبول القسمة بالحمل على كثيرين بالوحدة
لعله اصطلاح وجده المصنف رحمه الله وقال الشيخ ابو علي في بعض رسائله
ان الاحدية تقتضي عدم قبول القسمة مطلقا سواء كانت الى الاجزاء مقدارية
او غيرها كما في الاحدية بالمعنى الاول او الى الجزئيات كما في الوحدة بالمعنى
السابق فكانه اراد ان يخالف الوحدة فانها بمعنى عدم قبول القسمة الى
الجزئيات فقط كما هو المشهور وقال المعلم الثاني لو قبل الواجب القسمة الى
الاجزاء فكل جزء من اجزائه لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود ايضا فيتكثر
الواجب وبرهان التوحيد ينفيه فيكون باطلا واما ان يكون غير واجب

ح قال ابن سينا في الشفاء [illegible]

الوجود وهو اي الجزء اقدم بالذات من الجملة ضرورة تقدم الجزء على الكل
فيكون الجملة ابعد من الوجود من الجزء فيكون هي اولى بان لا يكون واجب
الوجود منه اقول هذا الذي ذكره المعلم الثاني كلام منظم لا يهتدي
به الى المطلوب لان ما ذكره انما يبطل الاجزاء الخارجية الفعلية و
ولا يبطل الاجزاء مطلقا اي الاجزاء التحليلية للشيء وهي ما لا يكون موجودة
بالفعل وانما ينتزعها العقل بمعونة الوهم من ذلك الشيء ليس لها تقدم
على ذلك الشيء لان ذلك الشيء الذي له اجزاء تحليلية بسيط بالنسبة
الى تلك الاجزاء ليست كائنة له بالفعل فلا يسبقه اي لا يسبق وجوده وجودي
تلك الاجزاء التحليلية اي لا وجود لها بالفعل فضلا عن سبق وجودها
وجوده فتلك الاجزاء التحليلية اجزاء وهمية انتزعها العقل من ذلك
الشيء بمعونة الوهم فلا يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي حتى يلزم
خلاف المفروض والقول بان ذات الجزء التحليلي مقدم على البسيط
تقدم [illegible] كاف ولا يتوقف على تقدمه مع وصف الجزئية منه
بحسب الحس وذلك كاف فيما نحن بصدده ولا يلزم تقدمه عليه من حيث وصف
الجزئية وتقدم ذات الجزء عليه انما هو بمعنى ان العقل اذا لاحظ الكل
والجزء التحليلي وقاس الكل البسيط في الخارج والحس وذلك الجزء الذي
انتزعه منه الى الوجود متعلق بقياسه يحكم بالضرورة بتقدم ذات الجزء
عليه اي على الكل بحسب الوجود وذلك لا ينافي تاخر الجزء من حيث وصف الجزئية

عنه اي عن الكل فان وصف الجزئية انما هو بعد التحليل وهو انما يكون بعد وجود
الكل فذات الجزء متقدم على الكل ووصف الجزئية متاخر عنه ولا استحالة
في تقدم ذات الشيء على شيء وتاخر وصفه عنه فالتقدم بحسب الذات على
الواجب محال لما مر لا يقال هذا القول باثبات المطلوب لانا لا نسلم الوهم
والمتصل الواحد في الوجود الخارجي الذي لم يكن فيه تكثر بالفعل فان
اريد بذاته في قوله فذات الجزء متقدم على الكل هذا المعنى المنتزع فهو ليس
متقدما على المتصل في الوجود الخارجي اذ لا وجود له في الخارج بل هو
امر ذهني انتزعه العقل عن ذلك المتصل فضلا عن تقدمه عليه في الوجود
وان اريد بذاته في ذلك القول ماخذ هذا الجزء وما انتزع هو منه
فهو اي المنتزع هو منه هو ذلك المتصل الواحد في الوجود نفسه اذ لا
تكثر فيه بالفعل حتى يكون المنتزع هو منه بعضه دون نفسه فهو وان
كان موجودا لكنه لا يصح ان يقال انه متقدم عليه اذ لا يتقدم الشيء
على نفسه بالضرورة وبالجملة ليس في هذا الكلام اي كلام المعلم الثاني ما
يحل العقدة ويبين امتناع قبول الواجب القسمة مطلقا ويمكن لنا
الاستدلال على هذا المطلب الذي لم يف ببيانه كلامه بحسب ظاهره بانه
لما كان الواجب هو الوجود المتاكد القائم بذاته كما دل عليه البرهان
فجزؤه التحليلي المنتزع منه اما وجود متاكد ايضا او امر اخر وراءه وعلى الاول

ان ذات الجزء التحليلي متقدم على الكل ان ذات الجزء التحليلي بمعنى ما ينتزع منه ... [illegible]

يلزم

يلزم كونه واجبا ايضا بناء على ما سبق تقريره والمقدمات الدالة على ان
الواجب هو الوجود المتاكد القائم بذاته المستغني عن العلة فيلزم تعدد الواجب وقد
ثبت بالبرهان توحيده وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لان كل ما عدا الوجود
المتاكد المذكور فهو في وجوده محتاج اليه فلا يكون واجبا واذا لم يكن واجبا
كان مخالفا بالحقيقة للكل وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل
في الحقيقة والماهية هف الا يرى انه قال بهمنيار في كتاب التحصيل اعلم ان
الماء مثلا والحجر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال الحقيقي الذي لا
يكون معه لكل منهما خصوصية اثر على حدة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة
اي لما يكون اتصاله حقيقيا هو جسم بسيط متفق بالطبع وهنا ليس كذلك
فان الماء والحجر جسمان مختلفان بالحقيقة والاثار فلا يكون بينهما وحدة
بالاتصال الحقيقي انتهى كلامه وايضا الحكماء ردوا مذهب ذي مقراطيس
ان الجسم البسيط في الحس مركب من اجسام صغار جوهرية لا تقبل القسمة الفكية
بل الفرضية بان الاجزاء الفرضية لكل واحد من تلك الاجسام الصغار الصلبة
التي تركب منها الجسم تشارك الكل المفروض فيه تلك الاجزاء في الحقيقة
والماهية وتشارك باقي الاجزاء التي هي اجسام صغار صلبة فيصح عليها
اي على الاجزاء الفرضية لكل من الاجسام الصغار الافتراق كما على غيرها
من الاجسام الصغار فكما صح افتراق هذه الاجسام الصغار بعضها عن بعض كذلك

[illegible]

يصح افتراق الاجزاء الفرضية لكل منها الما ان الجزء التحليلي لا يغاير الكل
في الحقيقة اذا تمهد ذلك فنقول كل ما يتصور ان يكون جزءا له اي للواجب
سواء كان بالتحليل او بغيره يكون جزءا خارجيا له لا محالة واذا كان كذلك فيكون
الواجب مفتقرا في الوجود الى الجزء الخارجي ضرورة انه لا وجود للكل بدون وجود
جزئه الخارجي فلا يكون الواجب واجبا هف بيان الملازمة التي هي ان ما يتصور
ان يكون جزءا للواجب فهو يكون جزءا خارجيا له ان ذلك الجزء المفروض لما ان كان
وجودا متأكدا اي فرض ان يكون وجودا كان واجبا لكونه موجودا بذاته
الممتنع الانفكاك عنه ضرورة امتناع انفكاك الشيء عن نفسه واذا كان
واجبا فيكون موجودا بالفعل لان الوجوب اضافة بين الشيء ووجوده فلا
يكون بدون الوجود لا جزءا تحليليا وهف اذ المفروض كونه تحليليا
مع انه يلزم منه تعدد الواجب والبرهان ينفيه فهذا الفرض باطل قطعا
وان كان ذلك الجزء المفروض له غير الوجود المتأكد فلا محالة يكون ممكنا
لان كل ما عداه محتاج في وجوده الى غيره وكل ما كان كذلك كان ممكنا
فيغاير ذلك الجزء المفروض له تعالى الكل الواجب تعالى بالحقيقة لتغاير حقيقتي
الواجب والممكن فلا يكون جزءا تحليليا لما مر ان الجزء التحليلي لا يغاير الكل فيكون
جزءا خارجيا ايضا اي كما كان جزءا خارجيا على تقدير كونه وجودا متأكدا
لا جزءا تحليليا له وهو مع انه خلاف المفروض يلزم منه ايضا تركب الواجب

والممكن

والممكن مطلقا فانه بديهي الاستحالة وفي بعض النسخ البدلية بل نقول
لو كان غير الوجود المذكور لكان ممكنا فيكون الواجب ممكنا هف فان قيل كيف
يلزم ذلك مع ان الجزء التحليلي امر ذهني والموجود في الخارج ليس الا البسيط
المنتزع هو منه قلنا ذلك انما هو على الفرض فيكون الفرض محالا على
انه لا يضر هذا بما نحن فيه لانه اذا لم يكن امرا موجودا مغايرا له تعالى في الوجود
فلا باس على عدم تنزيهه تعالى عنه فافهم وهذا التحقيق ما قاله المعلم الثاني
فيظهر ذلك عند الالتفات الى ما سبق من التمهيد والتحقيق وفي بعض
النسخ وايضا لو كان للواجب جزء فان كان معدوما لم يجز كونه جزءا
من الواجب لان جزء الموجود موجود قطعا وان كان موجودا لزم اما
تعدد الواجب او كونه محتاجا في وجوده الى الممكن لان الجزء اقدم في الوجود
من الكل ولا يبعد حمل كلام المعلم الثاني على ذلك وعدم ذلك ظاهر فظهر
انه تعالى لا يصح ان ينقسم الى الاجزاء المقدارية سواء كانت تحليلية او لا
واما الاجزاء العقلية التي يحلل العقل الماهية العقلية اليها وفي بعض
النسخ هذا في الجزء المقداري واما الجزء العقلي كالجنس والفصل فظهر
ايضا امتناع انقسامه تعالى اليهما وفي بعض النسخ البدلية كالجنس فظهر
امتناعه اي الجنس لما بان الجنس امر مبهم في حد نفسه وانما يتحصل بالفصل
فالجنس لا يكون موجودا بذاته لاحتياجه في تحصله الى الفصل المحصل له

وقد تقرر فيما سبق من المقدمات ان الواجب تعالى عين الوجود المتأكد القائم
بذاته المتحصل بنفسه فيكون ما فرض جنسا له خارجا عن حقيقته هف
واذا لم يكن له جنس لم يكن له فصل بناء على انه ما يميز عن المشارك في
الجنس وايضا يظهر ذلك بوجه آخر غير مختص ببطلان التركيب من الجنس و
الفصل مفصل لكونه دائرا بين النفي والاثبات بخلاف الوجه الاول و
هو انه على تقدير انقسامه تعالى الى الاجزاء العقلية سواء على مذهب اهل
التحليل او الانتزاع لا يخلو من ان يكون احد الجزئين مثلا فقط عين الوجود
المتأكد القائم بذاته الذي دل البرهان على انه الواجب ويكون كلاهما عين صح
اي كل منهما اذ لا تركيب في الوجود المتأكد عينه او لا يكون شيء منهما عينه
والكل باطل اما انه على الاول يلزم ان يكون الواجب ذلك الجزء الذي
هو عين الوجود المتأكد ويكون الجزء الآخر خارجا عنه اي عن الواجب
لما مر انه نفس الوجود المتأكد هف وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب
البرهان القاطع بنفيه وعلى الثالث الذي لا يكون شيء من الجزئين
المفروضين عين الوجود لا يكون المركب منهما واجبا لانه قد تقرر ان
الواجب عين الوجود المتأكد والمركب منهما ليس وجودا متأكدا لاحتياجه
اي المركب منهما في قوامه الى الامور التي ليست عين الوجود والمحتاج في وجوده
الى ما ليس عين الوجود المتحقق بذاته لا يكون عين الوجود المتحقق بذاته بل يلزم

تركب

تركب الواجب من الممكن لان كل ما عدا الوجود المتأكد يكون ممكنا والمحتاج
الى الممكن في وجوده اولى بان يكون ممكنا فيكون الواجب ممكنا هف لان المفروض
انه واجب وايضا وجه آخر لامتناع قسمته تعالى الى الاجزاء العقلية لو تركب حقيقة
الواجب من جزئين مثلا عقليين لجاز للعقل تحليله اي الواجب الى شيء هو ماهيته
التي يحللها العقل الى جزئين مثلا ووجود زائد عليها مثلا يكون ماهيته
مركبة من الالف والباء فلنفرض ان يكون جنسه الالف وفصله الباء بناء على
امتناع تركب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية والا فهذا
الوجه كما ياتي ممكن اجرائه في بيان امتناع تركيبه تعالى من الاجزاء العقلية
مطلقا سواء كانت متساوية او لا فالتعرض لما ذكر ليس لمنع جريانه
في بطلان المتساوية بل هو لاجل الامتناع المذكور فيكون الواجب
الفا موجودا وباء موجودا لما مر من ان الوجود القائم بذاته لا يتعدد
فلو تركب حقيقة الواجب من جزئين لكان الواجب كما مر موجودين وان
كان وجود احدهما بالآخر لما مر من ان الجنس لا يتحصل الا بالفصل وقد
تبين ذلك في الفصل الثاني من ان كل ما هو كذلك اي يكون وجوده
زائدا عليه فهو ممكن وبه يظهر ان هذا الوجه لا يختص بامتناع تركيبه
تعالى من الجنس والفصل بل هذا الوجه بخلاف الوجه الاول كما مر يدل
على امتناع تركبه اي ماهيته تعالى من الاجزاء المتساوية ايضا اي كما يدل على

على امتناع تركب ماهيته من الجنس والفصل والحاصل ان الواجب ليس فيه حيثية
القوة بحسب ذاته والا لكان جائز العدم بالنظر الى ذاته فلا يكون واجبا
هف بل هو فعل محض برئ من شوائب القوة فلا يكون له ماهية وراء
الوجود والا لكان له شائبة القوة فامتنع تركيبه ولذلك حكم الحكماء
بانه لا ماهية له تعالى سوى الوجود المتاكد القائم بذاته فان كل ما
له ماهية مغايرة له اى للوجود القائم بذاته فانه من حيث ماهيته وذاته
اى مع قطع النظر الى ما سوى ماهيته ليس موجودا بل هو مما يعرضه الوجود
ولا يوصف بالوجود فى حد ذاته كما لا يوصف بالعدم بالنظر اليها
والا لما عرضه الوجود فلم يكن فى حد ذاته بالفعل وانما يوجد ويكون با
لفعل بسبب الفاعل فان كل معروض لشئ محتاج فى حصول العارض
له الى فاعل ففاعله اما ذاته لزم تقدمه بالوجود على عارضه او غيره
فالمحتاج فى وجوده الى غيره ممكن وقد سبق تفصيل هذا من قبل وليس
لنا كثير حاجة الى اعادته وبنوا على هذا ان لا ماهية له تعالى سوى
الوجود وكل ما له ماهية مغايرة للوجود فانه من حيث ماهيته ليس موجودا
وانما يوجد بالفاعل قولهم ان الفاعل الحقيقى الذى منه الوجود اولا وبلا
بواسطة للممكنات المحتاجة باسرها فى وجودها الى الفاعل هو الواجب
الذى هو فعل محض لانه عين الوجود القائم بذاته ولا ماهية له سواه

وكل

وكل ما سواه فى حد ذاته ليس الا بالقوة وانما يكون بالفعل بواسطة
الفاعل الموجب فكان الكل راجعا اليه وان ما عداه من الوسائط
بمنزلة الشروط والالات لصدور الحوادث عنه تعالى وليست شروطا حقيقية
لان كونها بالفعل ايضا راجع اليه تعالى وذلك يظهر بعد تمهيد مقدمة
هى ان العلة بالحقيقة وان كان المجعول هو الماهية ما يكون مصدرا
لفعلية شئ وذلك ظاهر فما لا يكون كذلك لا يكون علة واذا
لم يكن علة لم يكن فاعلا ولا مدخل فى ذلك اى فى ان يكون مصدرا
لفعلية شئ لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فلا يكون هو فاعلا فان
ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فهو معدوم وفطرة العقل السليم
تشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا للموجود اى لا يعقل الصدور
عن النفى الصرف نعم يمكن ان يكون ما بالقوة شرطا بعد كونه بالفعل
بسبب الفاعل لتاثير الفاعل الحقيقى بناء على ان العقل لا يمتنع ان يكون
بين ماهيتى المعلول وهذا الشرط مناسبة بحيث يكون فعلية احدهما
مشروطا بفعلية الاخرى لكن لما لم يتحقق الشرطية الا بفعلية الشرط
كانت الشرطية ايضا راجعة اليه فالكل مستند اليه وبعد تمهيد
هذه المقدمة نقول الماهيات التى هى غير الوجود فى حد ذاتها
من غير تاثير الفاعل فيها بالقوة وكل ما هو بالقوة فهو نفى محض لا

يصلح ان يكون مصدراً لما هو بالفعل والممكنات كلها اما ماهيات غير الوجود

فلا يكون شئ منها مصدراً لشئ حقيقة واما وجودها فهو وان صار ما

لفعل بسبب تأثير الفاعل فيها فهو امر اعتباري لانه عبارة عن الكون النسبي

الذي ينتزع العقل منها ومع ذلك فهو متعلق بالماهية التي هي بالقوة

كما مر فهو مخلوط بالقوة اذ هو لعدم استقلاله تابع لمتعلقه فاذا

كان متعلقه بالقوة كان له حظ منها فلا يصلح هو ايضاً لان

يكون مصدراً حقيقياً وعلة فاعلة لما هو بالفعل اما باعتبار كونه

اعتبارياً فظاهر واما باعتبار انه مخلوط بالقوة فلان المخلوط بما ليس

بالفعل لم يكن بالفعل فكيف يصلح مصدراً لما هو بالفعل

وبالجملة لا يصلح شئ من الماهية ولا وجودها كما فصله بعض المحققين

في رسالة كائنة في هذا المبحث فلما لم يصلح شئ من الماهيات

الممكنة ولا وجودها لان يكون مصدراً حقيقياً لما هو بالفعل بقي

ان يكون المصدر الحقيقي له هو الوجود المتأكد القائم بذاته الذي هو

بالفعل المحض البرئ عن الماهية التي هي بالقوة الذي هو عين حقيقة

الواجب تعالى لما سبق فلا مؤثر في الوجود الا هو تعالى ان يشاركه غيره

في ذلك واما ما يقال في العلم الطبيعي ان النار تؤثر في التسخين

ط ايضاً صح

فان قيل ان اريد به انه بالفعل المحض فهو فاسد ضرورة ان ذلك في الممكنات وان اريد به المخلوط فالمانع من كون الشئ اثراً لما هو مثله غير ظاهر لذلك صح الا ان يكون بالفعل فاذا لزم ان يكون ما بالفعل اثراً لما هو بين الفعل والقوة لا يصلح المخلوط بالقوة والذي لا يصلح للمخلوط ان يكون اصلاً لذلك على اثر الاخر بل اولى التفكر فالمصدر ما هو بالفعل المحض لا غير

نظائر مما يوهم القول بالتأثير لغيره تعالى فهو مسامحة منهم لان لنا

مثلاً بالحقيقة معدلاً لذلك الا فاعل حقيقي لما سبق من التمهيد والتحقيق

على ما هو مصرح به كتب القوم المعول عليها وهذا الحكم بانه لا مؤثر في

الوجود الا هو اتفق عليه الصوفية العرفاء والحكماء العقلاء والمتكلمون

العلماء العدلاء الا ان مدرك الحكم لكل فرقة من هؤلاء امر غير ما هو

للاخرين ولا مدافعة بين المدارك الا المعتزلة القائلة بنسبة خلق

الافعال الى العباد من تبعهم في ذلك من الفرقة المبتدعة الضالة

الفصل الخامس اعاذنا الله من شرورهم واعمالهم وعقائدهم الشنيعة

في ان صفاته تعالى عين ذاته لا كلام في انه تعالى عالم وقادر ومريد الى غيره

ذلك مما دل عليه العقل وشهادة النقل عن الانبياء المؤيدين بالمعجزات

المعجزات الدالة على صدقهم عليهم السلام وانما الكلام في ان مبادي

تلك المشتقات امور حقيقية قائمة بذاته تعالى ام لا بل ذاته بذاته

كافية في اتصافه بتلك الصفات من غير زيادة امر حقيقي قائم به تعالى

فالحق عند جمع منهم المصنف رحمه الله هو هذا وذلك لانه لو قام بذاته

تعالى صفة حقيقية كالواحد منا يقوم به صفة العلم الذي هو مبدأ

الشعور فيصير بها عالماً وكذا صفة القدرة التي هي مبدأ التغيير مع

الفصل والشعور فيصير بها قادراً وهكذا صفة الارادة المرجحة

لاحد المتقدمين على الآخر فيصير بها مركبًا الى غير ذلك حتى لو لم يكن قيامها
تلك المبادي به لم يكن متصفا بها كان جوابا لو الواجب تعالى فاعل لتلك
الصفات القائمة به لما مر وانه لا مؤثر في الوجود الا هو وقابل لها ايضا
اذ لا معنى لقيام الصفة الموجودة بالشيء الا كونه محلا قابلا لها وستبين
ان الواحد البسيط الحقيقي الذي ليس فيه تكثر اصلا لا يمكن ان يكون فاعلا
وقابلا لشيء واحد على انه عند القائلين بانه تعالى فاعل بالاختيار
يلزم وجود تلك الصفات قبل وجودها نفسها وبديهة العقل تنفيه بل
الواجب تعالى عالم بذاته لا بصفة زائدة على ذاته فانه من حيث انه مجرد عن المادة
وعن علائقها الغاشية عن الادراك مجردا اعلى غايات التجرد فهو علم
لان العلم هو الصورة المجردة التي ينكشف بها الاشياء وهو تعالى هوية
مجردة عن كل ما يمنع الادراك فكان هو نفسه علما ولما كان قائما بذاته
لا بغيره كان نفسه علما لنفسه لا لغيره لان علم كل احد قائم به لا بغيره
فكان تعالى لكون ذاته هوية مجردة عما يمنع الادراك علما ينكشف به
المعلوم ولكون تلك الهوية له وقائمة بنفسه كانت علما له فكان
هو عالما اذ لا معنى للعالم الا من حصل له الهوية المجردة القائمة به ولان
هويته المجردة القائمة بذاته تعالى هوية ذاته كان هو معلوما له تعالى
ايضا فهو معلوم بنفسه لنفسه وليس هذا اي كون الشيء الواحد عالما و

عالما ومعلوما باعتبارات مخصوصا بالواجب تعالى بل يعم جميع المجردات لانها
كلها كذلك حتى ان النفوس الناطقة المجردة في ذاتها من حيث تجردها عن
الغواشي المادية المانعة عن الادراك علم الا ترى ان علم كل احد بوجود نفسه
ضروري ولا علم بوجود الشيء الا بعد العلم به نفسه ولا صورة منتزعة
ينكشف بها انفسنا سوى انفسنا فكانت هي بنفسها علما ومن حيث
قيامها بنفسها علم لنفسها لا لغيرها ومن حيث ان ذاتها قامت بها
هوية مجردة تنكشف هي بها عالم ومن حيث ان هويتها المجردة هوية ذاتها
معلوم بعينها قال بهمنيار في كتاب التحصيل ان الصورة المحسوسة لو تجردت
عن المادة وقامت بذاتها بان لم تكن قائمة بالحاسة كانت هي بنفسها
حاسة لنفسها ومحسوسة بعينها وقد سبق تصويره بمعنى ذلك في بحث وجوده
تعالى بما يوضحه فراجعه وكذلك هو تعالى من حيث انه يصح بسبب علمه تعالى بالممكنات
على الوجه الاصلح وقوله ان يصدر فاعل يصح عنه تعالى جميعها قادر وذلك
لانه تعالى فاعل مختار والفاعل المختار لا يصح صدور الفعل عنه الا بعلمه
واذا كان عالما به على الوجه الاصلح كان ذلك سبب صحة صدوره عنه فيكون
ذاته تعالى بتلك الحيثية قدرة اذ القدرة ما بسببه يصح صدور الفعل من الفاعل
صدورا كائنا بحسب ارادته لذلك الفعل والذات الواجبة من حيث انها
هوية مجردة ينكشف بها الاشياء عندها علم فيكون هو تعالى من حيث علمه

لا يخفى ان هذا انما يفيد كون القدرة
نابعة للعلم وهو سبب لكن ذا انما نعم عبارة عن
العلم والعلم بالسبب فكان العلم
فلا كيف الصورة الحالية عينه فبه
تعالى فكيف يكون مؤثرة في الحال
فيه حق نظر لك حقيقة
مسـ

بها على الوجه الاصلح الذي يكون سببا لصحة الفعل قوله وايضا هو تعالى حيث ان علمه
تعالى بذلك النظام الاصلح وقوله يقتضي خيرا لان وجودها اى الممكنات في الخارج
بالاستقلال اى من غير توقف على امر آخر ارادة والذات بحيثية ادراك الاشياء
وانكشافها بها علم كما سبق فهو تعالى اى الذات بالحيثية المذكورة ارادة كما ان
العلم بالاقتضاء المذكور ارادة اى الارادة امر يتخصص به احد المقدورين
من الفعل والترك بالوقوع والعلم الذي هو عين الذات بالحيثية المذكورة
كذلك وايضا هو تعالى حيث انه يدرك الاشياء بذاته لما ان الذات مبدأ
الادراك عين ذاته كما مر ويوجدها بالفعل لما مر انه لا مؤثر في الوجود
الا هو حي اى الحي هو الدراك الفعال فيكون الحيوة هي الدراكية والفعالية
والدراكية هو العلم والفعل هو الايجاد ولما كان الايجاد في نفسه اضافة
منشأهما القدرة والارادة الراجعتان الى العلم كما سبق كان الحيوة التي
هي صفة ذاتية عين العلم الذي هو في حقه تعالى عين ذاته فقد رجع صفات
الذاتية كلها الى العلم ولما رجع العلم الى الذات فقد رجع الكل اليه تعالى
واعلم انه ذكر بعض المحققين في رسالته المفردة في العلم انه تعالى بذاته مبدأ
ومصدر للمعلول الاول ومصدريته اى الجهة التي تخصص صدوره عنه
بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو علم بالمصدرية
مشتملا على العلم بالمعلول الاول بجميع وجوهه لكونه صادرا عنه

وبكل

وبكل وجه منه بحيث علمه في علم المصدرية من غير تكثر الا بالاعتبار
والا لم يكن المصدرية التي هي الذات معلومة بالوجه الاكمل وكذلك
المعلول الثاني والثالث وهكذا فيكون علمه الذي هو عين ذاته
من حيث هو نور الانوار نورا يتجلى به كل ما هو واقع في سلسلة المبدئية كليا
كان او جزئيا فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على جميع الاشياء اشتمال
العلم البسيط الذي يحضر عند السؤال عن مسئلة على التفصيل الذي
يقع بعده فعلمه تعالى عين ذاته صدقا ومغاير له مفهوما فيصح ان يقال
هو صفة اى امر قائم بذاته تعالى قياما انتزاعيا او امر يحمل عليه اى حمل
الاشتقاق بحسب التغاير في المفهوم ينكشف به الاشياء عند تعلقه
بها او تعلق يوجب الانكشاف في عالم الانوار للصور المجردة القائمة
بذواتها ووجودها في نفسها هو وجودها له تعالى فعلا كما ان
وجود الاعراض في نفسها هو وجودها في محالها فيصح ان يقال
ان علمه تعالى صور قائمة بذواتها اى في مرتبة التفصيل كما قال به
افلاطون وان يقال علمه حضوري لان الذوات المقدسة والجواهر
المجردة مع ما فيها من الصفات والاعتبارات حاضرة بنفسها في مرتبة
التفصيل وان يقال انه حصولي لان جميع المعلولات مع اعتباراتها
حاصلة له تعالى بالعلم البسيط الذي هو مبدأ التفصيل وبعلمه

بذاته الذي هو علمه بالمصلحة مشتملا على العلم بالمعلولات وانه عين
الذات صدقا وغيره مفهوما وانه لا عينه مفهوما ولا غيره صدقا
ولا يحتاج الى علة لانه ليس غيره صدقا وهكذا سائر صفاته تعالى وبذلك
يندفع الاشكال المعتبر عن اهل السنة من انه لو كان صفاته ممكنة يلزم
حدوثها ولو كانت واجبة يلزم تعدد الواجب فاحفظ ذلك فانه
ينفعك في مواضع شتى واما بيان ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه
بحيثية من الحيثيات لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد فانه لو
يلزم ذلك على القائلين بزيادة الصفات بناء على التحقيق المذكور فهو
ان المشهور فيه ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب حتى لو لم يحصل
المفعول لم يكن هو مفعولا ولا الفاعل فاعلا وان نسبة القابل
الى المقبول بالامكان حتى لو صح حصوله بالنسبة اليه صح انه قابل
له وان لم يكن المقبول بالفعل وهما اي النسبتان متنافيتان الضرورة
تنافي الضرورة واللاضرورة فلا يجتمعان في شيء واحد فلا يكون شيء
واحد فاعلا لشيء واحد وقابلا له بعينه واورد عليه اي على البيان
المذكور ان نسبة الفاعل الى المفعول ليست بالوجوب مطلقا وانما هي
بالوجوب اذا اجتمع فيه اي في الفاعل جميع شرائط التأثير بحيث لا
يبقى شيء مما يتوقف عليه التأثير الا وهو حاصل واما بدونه اي بدون

اجتماعها

اجتماعها فنسبته اليه كنسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا تنافي و
كذا نسبة القابل الى المقبول ليست بالامكان مطلقا بل اذا لم يجتمع فيه
شرائط القبول واما اذا اجتمع فيه اي في القابل شرائط القبول تكون
نسبته الى المقبول كنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا تنافي
بينهما قطعا وانت تعلم ضعفه اي الايراد لان الفاعلية متى كانت
تامة تستلزم حصول المفعول بالفعل بخلاف القابلية فانها وان كانت
تامة بحصول شرائط القبول لا تستلزم حصول المقبول بالفعل وانما
الحصول يصح لنفس القابلية فان المعتبر فيه اي في القابلية باعتبار
قابليتها بالقبول التهيؤ والصلوح لحصول المقبول لا الحصول بالفعل
بل الثابت عندهم ان الاستعداد اي التهيؤ المعتبر في القابلية لا
يجامع الفعل اصلا فضلا عن استلزامه له واورد عليه اي على البيان
المشهور ايضا ان المنافي للوجوب هو الامكان الخاص وانا لا نسلم
ان نسبة القابل الى المقبول هي الامكان الخاص المنافي للوجوب المعتبر في
الفاعل لم لا يجوز ان يكون نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام
الجامع للوجوب فلا ينافي الوجوب المعتبر في الفاعل بالنسبة الى المفعول
واجيب عنه اي عن هذا الايراد بانا نعلم بالبديهة ان القابل من حيث انه
قابل لا يجب اتصافه بالمقبول بالفعل بل يجوز كونه متصفا بالمقبول وعدمه

ان لا يكون متصفا به فالقابلية تقتضي جوازهما واما وقوع الاتصاف
بالفعل فهو ليس من حيث القابلية بل من حيثية اخرى غير حيثية القابلية
فالقابل من حيث انه قابل ليس نسبته الى المقبول الا بالامكان الخاص
المنافي للوجوب فنقول على تقدير التسليم يجوز اجتماع النسبتين بجهتين لما
انه قد سبق الاشارة منا الى ان قدرته تعالى هو علمه تعالى بالنظام الاصلح
لكن من حيث انه يصح صدور الفعل عنه ولا صدوره وان ارادته هو عين
ذلك العلم بالنظام الاصلح لكنه من حيث انه يجب صدور ذلك الفعل
الذي يصح صدوره عنه ولا صدوره ومن حيث انه قدرة فان علمه تعالى يجب صدور
الفعل عنه ولا يجب صدور الفعل عنه لانه قدرة من وجه وارادة من
وجه آخر واذا كان كذلك فكان هو اي العلم من حيث انه قدرة يصح منه
الصدور ولا الصدور ايضا فلا يجب منه شيء ومن حيث انه ارادة
يجب عنه الصدور وهما متنافيان فكما انه يصح ان يتحقق صحة الفعل
وعدمه بالجهة بالنسبة الى علمه تعالى من حيث انه قدرة مع وجوب الصدور
اي الفعل عنه اي عن العلم من حيث انه ارادة فلم لا يجوز مثل ذلك في ذاته
تعالى وهو ان يصح اتصاف ذاته تعالى بصفة وعدم اتصافه بها بجهة هي من
حيث القابلية لتلك الصفة وان يجب اتصافه بها اي بتلك الصفة
بعينها بجهة اخرى هي من حيث الفاعلية لها فانه اذا جاز الاتصاف

بمتنافيين

بمتنافيين بجهتين بالنظر الى شيء كما في اتصاف صحة الفعل وعدمه
مع اتصاف وجوب الفعل بالنظر الى علمه تعالى من حيثيتين يعني ان يكون الصفتين
متنافيتين والعلم متصف بهما بجهتين فلان يجوز ذلك في الذات الموصوفة
بالعلم الذي جاز فيه ذلك من حيثيتين اولى فان جواز ذلك في العلم
انما هو لاجل وجود الاعتبارات فيه والاعتبارات بالذات اي في
الذات اكثر لان فيه اعتبارات العلم مع شيء زائد فان قالوا ان الصحة
والوجوب هنالك اي في العلم ليسا للعلم نفسه بل هما من حيثيتين فيه
فان الصحة اي صحة الفعل وعدمه من حيث انه اي العلم قدرة وان الوجوب
من حيثية اخرى هي من حيث انه ارادة فليس هنالك اجتماع متنافيين
في شيء واحد فنقول هنا اي فيما نحن فيه ايضا ليسا للذات بل الامكان
من حيث القابلية والوجوب من حيثية اخرى هي من حيث الفاعلية فاذن
لا محالة اما ان لا يقولوا بتحقق القدرة فيه تعالى لئلا يلزم الاجتماع الذي
نفوه في الصفات بالنسبة الى الذات اي لا يمكنهم القول بعدم تحقق
الارادة التي بها الوقوع بالفعل الماثبت مع انه لا مؤثر في الوجود
الا هو غاية انه بالايجاب المحض حين خبر عدم القول بالقدرة واما ان
يقولوا بمثله في هذه الصورة بان يقولوا بتحقق القابلية فيه تعالى
للصفات بناء على ان القول بزيادتها ولا محالة فيه والا لما جاز تحقق

القدرة فيه ايضا فان قلت انهم اى الحكماء لا يقولون بالقدرة بمعنى صحة
الفعل والترك حتى يلزم عليهم ما ذكر بل هم انما يقولون بالقدرة بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل وهذا المعنى وان كان يجامع الشانوع
لكن مقدم الشرطية الثانية اى قوله لم يشا ممتنع الوقوع عندهم ومقدم
الاولى واجبة الوقوع فلا ينافى القدرة عندهم وجوب الفعل فلا يلزم
ما ذكر عليهم قلت لما لم يكن وجوب المقدمة الاولى وجوبا ذاتيا ولا
امتناع المقدمة الثانية امتناعا ذاتيا لابد لهما من سبب يستند اليه
فح ان كانا مستندين الى علمه تعالى مطلقا بان يكون علمه مطلقا مرجحا
عندهم حتى لا يكون له جهة يكون هو باعتبارها يكون مرجحا ويكون ذلك
الوجوب للمقدمة الاولى والامتناع للثانية بالنظر الى تلك الجهة
المرجحة التى تسمى العلم باعتبارها ارادة لم يتحقق جواب ان القدرة التى
لا يجب وجود المعلول معها بالفعل بل كان هناك ايجاب محض ولا
يكون الواجب قادرا مختارا فى فعله اصلا اذ ليس هناك على هذا التقدير
اى على تقدير كون العلم مطلقا مرجحا الا جهة واحدة هى جهة وجوب الصادر
وانه خلاف ما تقرر عندهم من اثبات القدرة له تعالى وان كان هناك
جهتان جهة لا يتحقق الوجوب والامتناع بالنظر اليها وجهة يتحققان
بالنظر اليها فكان العلم بالنظر الى الاولى قدرة وبالنظر الى الثانية

ارادة

ارادة كما مر فيتم الايراد المذكور على قولهم البسيط الحقيقى لا يكون
فاعلا وقابلا لشئ واحد كما فصل ذلك فلا تغفل فتامل لعله
اشارة الى ما سياتى فى فصل القدرة من ان صحة الصدور
انما هو بالنظر الى العالم لامكانه ووجوب الصدور انما هو بالنظر الى
ای الحكماء اى اثبت ان البسيط الحقيقى الذى ليس فيه كثرة اصلا بالنسبة
الى شئ واحد لا يكون فاعلا وقابلا معا على ما مر والواجب تعالى كذلك
اى بسيط لا كثرة فيه اصلا لم يتم جواب اى ان يكون صفاته الحقيقية
زائدة على ذاته والا كان البسيط الحقيقى فاعلا وقابلا بالنسبة
الى شئ واحد لان تلك الصفات على تقدير كونها زائدة على ذاته كانت
غير ذاته تعالى وكل ما هو غيره تعالى محتاج فى وجوده الى فاعل فح فاعل تلك
الصفات اما ذاته تعالى او غيره وعلى التقدير يلزم كونه تعالى فاعلا
وقابلا لها فيلزم ان يكون البسيط الحقيقى فاعلا وقابلا بالنسبة
الى شئ واحد اما على التقدير الاول فظاهر انه تعالى يكون فاعلا وقابلا
لشئ واحد واما على التقدير الثانى فلانه تعالى فاعل لجميع ما سواه من
الممكنات اما بالذات كالمعلول الاول وبواسطة كما فى البواقى وعلى
التقديرين يلزم ذلك لكن قد علم مما نقلنا من كلام بعض المحققين
ما يدفعه كما لا يخفى الفصل السادس فى بيان علمه تعالى بخصوصه

٧ [illegible]

اعلم ان الحكماء لما راوا ان العلم بالشيء يلزمه التعلق والارتباط بينه
وبين المدرك والتعلق اي الارتباط بين المدرك والعلم المصروف
على تقدير ان يكون المعلوم معدوما في الخارج محال لاقتضاء الارتباط
طرفين يرتبط احدهما بالآخر فبانتفاء احدهما ينتفي الارتباط بحكم
البديهة واذا انتفى الارتباط الذي يقتضيه العلم انتفى العلم فلا يكون
المعدوم معلوما اصلا والحال انا ندرك امورا لا وجود لها في الخارج
ويجوز ان يكون الواو عاطفة على ان التعلق الخ كما في المنام المدركات
التي يراها النائم والمتخيلات التي يتخيلها المتخيل وغيره من ان يكون لها وجود في
الخارج كانياب الاغوال حكموا جوابا بان العلم مطلقا هو الصورة [illegible]
الحال الحاصلة اما في القوة المدركة كما في المعقولات او عندها اعني
بحصولها عند القوة المدركة حصولها في الآلة كما في المحسوسات الاستحصال
الماديات في المجردات ثم وجدوا ان تلك الصورة الحاصلة عند القوة
المدركة اي صورة المحسوسات المادية لا تتعلق عند تعلق الادراك بها وحصولها
في الادراك بالمادة التي تتعلق تلك الصورة بها في الخارج عن الادراك
فانه لو فرض ارتفاع تلك المادة التي تعلق بها تلك الصورة في الخارج
بان لم تكن تلك المادة موجودة في الخارج كان الادراك بحاله كما في
ادراك المبرسم والنائم ما ليس في الخارج اصلا ولو كانت متعلقة بها

وانت خبير بان ذلك لا يوجب
نفس الصورة بل
ان يكون العلم بدونها فيحتمل
ان لا يحصل العلم بدون تحققه
ان يكون هو نفس الاضافة
الصورة دونها غاية [illegible]
لها كيف والعلم
بالعلم والانصاف
الصورة فافهم

في الادراك

في الادراك لما كان الادراك عند ارتفاع المادة بحاله فاذا وجد في
ايضا فحكموا بان الادراك مطلقا هو الصورة المجردة عن المادة الخارجية
سواء كان ادراك المعقولات او المحسوسات الا ان تجريدها عنها في
الادراك الاحساسي انما كان ضربا من التجريد ولا يلزم ان يكون تجريدا
عن كل ما يكتنفها حتى ان المبصر بالذات في ادراك البصر ليس هو الصورة
المتعلقة بالمادة الخارجية المكتنفة بتلك العوارض بل هي المجردة عنها
ضربا من التجريد المنطبعة في القوة الباصرة والصورة الخارجية انما تكون
مبصرة بالتبع للمنطبعة في تلك القوة ثم بعد ذلك وجدوا مراتب
التجريد مختلفة بالشدة والضعف وبذلك اختلفت الادراكات شدة
وضعفا فان الصورة المحسوسة بالحواس الظاهرة وان كانت مجردة
ايضا ضربا من التجريد لكنها مشروطة بحضور المادة وقرب معين لها بحيث
لا يكون في غاية القرب او البعد لانتفاء الابصار بدون ذلك وان
الصورة المتخيلة اقوى من الصورة المبصرة تجريدا وبراءة عن المادة حتى انها
غير محتاجة الى حضورها فضلا عن القرب والبعد وهكذا الى ان يبلغ التجريد
الى درجة التعقل فان الصورة المعقولة مجردة عن المادة ولواحقها بالكلية
ولذلك التجريد في الغاية تنطبق الصورة المعقولة على الصغير والكبير وذي
الاوضاع المختلفة كالصورة الكلية للانسان المنطبقة على الصغير منه والكبير مع

هذه الاوضاع او تلك وهذا الذى ذكره ولى التجريد هو ما وجد من طرق

المدركات بالذات التى هى الصور الادراكية التى هى من جنس الادراك

فان نفس الادراك مدرك بادراك هو نفسه كما ان الوجود موجود بوجود هو

هو نفس ذاته وما فى الخارج عن الادراك مدرك بالادراك المغاير له

فالادراك متعلق بنفسه اولا وبغيره ثانيا واما التجرد من طرق القوى المدركة

فالظاهر عدم لزومه لانهم وجدوا ان ما يدرك بالالات من المبصرات و

المشمومات والمذوقات وغيرها مما يدرك بالقوى الجسمانية الجزئية مكتنفة

تلك الالات بالغواشى المادية الصالحة لانطباع الصورة المكتنفة بها فيها

وهى اعنى تلك الالات الحواس الظاهرة والباطنة المكتنفة بالغواشى المادية

لا تجرد خبر لقوله ان بالكلية عن المادة الخارجية ولواحقها فان لم يكن

ما يدرك بالحواس مجردا بالكلية فيتعلق الادراك بها اى بما يدرك

بالالات وتانيث الضمير باعتبار المعنى ومن المدركات حال كون تلك

المدركات مخلوطة بتلك اللواحق المادية المانعة عن الانطباع فى المجرد

فلا تكون تلك المدركات ح معقولة لعدم تجردها عن اللواحق بالكلية

بل محسوسة لصحة انطباعها فى الحاس فح لا يكون مدار المدركية على التجرد

فاذا كانت تلك المدركات مخلوطة باللواحق المادية فلا تنطبق على

الامور المختلفة صغرا او كبرا او اوضاعا وهيئاة لاختلاطها باللواحق

المعينة

المعينة المخصوصة ببعض من ذلك فهى ح جزئية لعدم قبولها الشركة ووجدوا

ان ما يدركه النفس المجردة فى ذاتها عن المادة بذاتها بدون توسط الات

الجزئية المكتنفة بالغواشى المادية فهى اعنى ما يدركه النفس بذاتها بواسطة

تجردها عن تلك اللواحق المادية التى كانت لها فى صورة ادراكها بالات

المادية بالكلية لان النفس لتجردها فى ذاتها عن اللواحق المادية لا

تنطبع فيها ما لا يتجرد عنها قد تكون كلية اذا كانت لها افراد تنطبق هى

عليها فتكون نسبتها الى الامور المختلفة فى تلك اللواحق المادية كا

المختلفات فى المقادير التى هى من لواحق المادة صغرا او كبرا او المختلفات

فى الاوضاع التى هى ايضا من لواحقها يمنة ويسرة الى غير ذلك

من اللواحق المادية نسبة واحدة خبر لنسبتها فكما تنطبق على هذا تنطبق

على ذلك لعدم اختصاصها بواحد من تلك اللواحق هذا وقد يكون

ما يدركه النفس بذاتها جزئية كما فى ادراك المجردات فحصل لهم اى الحكماء

ان مدار العاقلية والمعقولية دون المدركية مطلقا المامور على التجرد

عن جميع اللواحق المادية سواء كان التجرد من المدرك او بغيره فان

اثبت فى سائر الحيوانات ايضا نفوس مجردة كما ذهب اليه الاشراقيون

ومال اليه الشيخ ايضا فى كتاب المباحثات لجريان بعض الدلائل الدالة

على التجرد فيها ايضا كما نقلنا اى جريان ذلك البعض فى شرح الهياكل

للشيخ المقتول فليراجع كان جواب لقوله فان آخر مدار المدركية مطلقا
سواء كانت المعقولات او المحسوسات على التجرد لان ساير الحيوانات غير مدركة
للمعقولات فلو كانت الحواس مدركة لم يحتج الى اثبات النفوس المجردة في ساير
الحيوانات بل كانت الحواس كافية في ادراك المحسوسات فيها هذا ما ثبت
ان مدار العاقلية والمعقولية على التجرد وثبت كون الواجب عالما فانه
في اعلى مراتب التجرد وثبت انه كان عالما بنفسه بذاته لا بعلم زايد على
ذاته اي لا احتياج الى هذا الزايد فكان تعالى عقلا وعاقلا ومعقولا
بعينه وانما الاختلاف بالاعتبار ولما كان ذاته تعالى علة موجبة اي
فاعلا تاما لكل الممكنات اما بدون شرط كما للمعلول الاول او بشرط
كما في غيره سواء كان ذلك الشرط ايضا منه تعالى فلا ينافي كونه فاعلا بشرط
كونه علة موجبة للكل والعلم بالعلة الموجبة لاشتمالها على الجهة المرجحة
لوجود المعلول بخصوصه يستلزم العلم بالمعلول والا لم يكن العلم بالعلة
علما بتمامها فاذا كان تعالى عالما بذاته كان عالما بالجهة المرجحة
لوجود الممكنات المعلولة له لان الجهة المرجحة فيه تعالى نفس ذاته كما مر لزم
كونه تعالى عالما بجميع المعلولات جواب لما وذلك ظاهر لان العلم بالجهة
المرجحة لوجود المعلول بخصوصه لا يكون الا العلم بالمعلول بخصوصه هذا
اصل دليلهم اي الحكماء على علمه تعالى بالممكنات المعلولة له تعالى ولما وجود العلة

مغاير الوجود

بغاير نسخة

مغاير الوجود المعلول بل بهته انجد عليه اي على دليلهم هذا ان حضور ماهية
العلة غير حضور معلولها ايضا لتغايرهما في الوجود فان استلزم حضورها
المغاير لحضور معلولها حضور المعلول لما ذكر في تحرير الدليل فحضوره عندها
لا يخلو اما ان يكون بطريق الارتسام والانطباع في ذات العلة
فيلزم كونه تعالى فاعلا وقابلا وذلك باطل لامتناع كون شيء واحد بالفعل
وبالقوة او لا بطريق الارتسام بل بطريق قيام المعقول لا بذاته الصور العقلية
بذواتها لا بالعاقل لها وفي بعض النسخ قيام المعلول الى آخر والمال واحد
فهو بالمثل الافلاطونية التي ابطلوها بان وجود الماهية المجردة عن العوارض
مستحيل لان الوجود والعوارض وبطريق قيامها بامر آخر غير ذات العلة
هف واذا لم تكن صورة علمية لها لم تكن عالما لها لان الصورة القائمة بغير
الشيء لا تكون علما لذلك الشيء فلا يكون ذلك الشيء عالما هف ايضا وان فرض
ان ذلك الامر الآخر القائمة هي به آلة لادراك العلة كما ان الحواس فيما آلة
لادراك النفس كان الواجب تعالى محتاجا في ادراك المعلولات الى غيره وانه
بديهي الاستحالة وفي بعض النسخ كان الواجب محتاجا في ادراك المعلولات
الى الآلة ثم انه تعالى لم يكن ايجاده لذلك الامر الذي كان له لادراكه بالعلم
مع ان المفروض ان كل ما سواه موجود به وان المرجح لوجوده هو علمه الذي
هو عين ذاته فهذا خلاف المفروض وذلك لتوقف العلم له تعالى عليه

[illegible]

اى على ذلك الامر فلو كان ايجاده له ايضا بالعلم لزم تقدم الشى على نفسه
وانه باطل هذا والحق عندى انه لا استحالة فى قيام الصور العلمية
بذواتها او بغيرها كما سنبينه انشاء الله تعالى وما قيل فى توجيه كونه تعالى
عالما بالممكنات من ان الواجب علة لها وحصول المعلول للعلة اوكد من حصوله
بصورته للقابل لها وعلى ما سبق من ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب
ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلما كان حصوله اى المعلول
للقابل مع كونه بالامكان علما له كما فى علمنا كان حصوله للفاعل
له بطريق اولى لكونه بالفعل وايضا حصوله بذاته بنفسه وذاك هنا بصورته
فكان الواجب تعالى عالما بالممكنات المعلولة له بدون الانقسام فيه غير مسلم خبر لقوله
ما قيل لان كون الشى عالما بالشى يقتضى وجود ذلك الشى المعلوم له
للعالم به وحصوله له ووجود المعلول فى الخارج ليس حصوله للعلة وان كان
لوجود العلة بناء على امتناع التخلف فهو اى المعلول بمجرد كون وجوده
الخارجى لازما لوجود العلة لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا الوجود الخارجى
حيث كان وجوده فيه لازما لوجودها فيه مصحح للعلم به فضلا عن كونه اولى
بل القائل ان يقول هذا الذى ذكرتم من ان نسبة القابل الى المقبول بالوجوب
ان يكون حصول المقبول للقابل علما له مع انها بالامكان الذى هو ابعد الى
الحصول من الوجوب فالنسبة التى هى بالوجوب كنسبة الفاعل الى المفعول كانت

ونسلّم انّ بطلانه الّا انّه ...

اولى بان توجب ان يكون حصول المفعول علما للفاعل كما يقال ان نسبة السواد
الى قابله الذى اتصف به بالامكان الابعد الى الحصول والى فاعله بالوجوب
الاقرب اليه وان النسبة الاولى كانت منشأ الاتصاف بالسواد مع انها
ابعد من الثانية الى الحصول فالثانية اولى فى كونها سببا للاتصاف به فلزم
ان يكون فاعل السواد اسود وهذا مما لا يقول به عاقل فالمذكور مثله
فى البطلان اذ العلم بالشى يقتضى تحقق نسبة مخصوصة بينه وبين العالم
به فما لم تتحقق لم يكن العالم عالما ولا المعلوم معلوما فلا يجديها
اى تلك النسبة المخصوصة اى لا يجديها فى حصول العلم بها تحقق
نسبة اخرى بدلا عنها وان كانت اقوى من تلك النسبة المخصوصة التى
يحصل بها العلم على ان ذلك القول بان وجود المعلول للفاعل
علم له يقتضى ان لا يكون ايجاد ذلك المعلول الذى وجوده للفاعل
علم له بذلك العلم الذى هو عين وجود المعلول لعدم تقدم العلم
عليه اى على ذلك المعلول لان المفروض ان العلم به نفس وجوده ولا
يتقدم الشى على نفسه فيرجع ذلك الى ان ايجاد بعض المعلولات
الذى لا يكون ايجاده بالعلم عين علمه تعالى به اى بذلك البعض لا
كلها والا لزم ان لا يكون الايجاد مطلقا بالعلم وهذا كما صرح به الشيخ
فى التعليقات وذلك البعض هو المعلول الاول الذى فيه صور ما فى

اذ لو كفت بدلا عن النسبة المخصوصة حصل العلم والا لحصول البدل لا يكفى فى ذلك

المعلوم الحاضر له تعالى بها فيدرك تلك الصورة فيكون ايجاده المنافي بالعلم
الحاصل له تعالى بها بتوسط تلك الصورة وانت بعد احاطتك بما نقلنا
من تحقيق بعض المحققين في الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي تعلم ان
ايجاد الكل بالعلم وغيره اعتراض عليه بوجه لانا نختار ان العلم الذي هو
عين وجود المعلول هو العلم التفصيلي والعلم الذي به الايجاد هو الاجمالي
فلا يرد ما اورده بقوله وهذا ايضا قول لا يخلو عن كلام كما ستشهد وانه
يكاد ان يقدح في الاختيار الذي يثبتونه للواجب ولا يحتاج الى الجواب
الآتي الذي لا يخفى ضعفه كما ستطلع عليه بعدها اما ما قيل من ان العلم
بالشيء لا يتوقف على قبول صورة المعلوم كما في علم الشيء بنفسه فان النفس
شاعرة بذاتها مع انتفاء القبول لان شعورها بذاتها لا يفتقر الى
انتزاع صورة اخرى غير ذاتها ولا بد في القبول من المغايرة فح كان
نسبة العالم الى المعلوم بالفعل كالفاعل الى المفعول لا يجدي
هذا القول نفعا بما نحن بصدده اذ يمكن ان يكون مناط الاتصاف
بالعلم احد الامرين اللذين لا يكون للفاعلية شيئا منهما بان يكون
اما العينية بين العالم والمعلوم واما القبول على تقدير التغاير
وليس نسبة الفاعلية شيئا من ذلك فلا يتحقق العلم بمجرد العلية
التي اي عينيه حصول العلم بها فان قلت يمكن بيان علمه تعالى بالممكنات بانه

لما تعين المعلول بحيث لا يشاركه غيره تعينا وقبل العلة اذ لو لم تعين
بما بحيث تقتضيه دون غيرها لكان صدوره عنها دون غيره ترجيحا
بلا مرجح لكون نسبتها الى الكل على السواء فلا بد ان تقتضي العلة امرا
مخصوصا ماهيته كذا وصفته كذا واذا اقتضت امرا كذلك فقد ترجح
صدور هذا عنها دون غيره على صدور غيره فتعين الماهية الموصوفة
بهذه الصفات التي اقتضتها العلة بحيث لا يشاركه اي لا يشارك
ذلك الامر الموصوف غيره في ذاته وجميع صفاته المتميزة هو بها عن غيره
بسبب اقتضاء العلة اياه اي ذلك الامر الموصوف فان وجود هذه الصفات
له انما هو باقتضاء العلة فكان التعين الحاصل له كائنا قبل العلة
فيصدر الامر الموصوف عنها اي عن العلة دون غيره ولا شك ان معرفة
المقتضي لامر مخصوص لاشتمال ذلك المقتضي على الجهة المخصصة التي
بها يقتضي ذلك الامر المخصوص تستلزم معرفة ذلك الامر المخصوص
والا لم يكن معرفة ذلك المقتضي تامة ولما كان الواجب تعالى عطف على
قوله لما تعين المعلول علة مقتضية لجميع الممكنات الصادرة عنه تعالى
بخصوصياتها الكائنة على ما هي عليه في نفس الامر فانه تعالى يقتضي بذاته
امرا مخصوصا والا لكان صدوره عنه دون غيره ترجيحا بلا مرجح ومعه
اي مع هذا الامر الذي اقتضاه ذاته بذاته يقتضي امورا مخصوصة اخرى معها

اى مع تلك الامور مع الخصوصية اخرى وهلم جرا وكان عطف على كان علة
المقتضى لتلك الخصوصيات التى امتازت بها تلك الامور وهى تلك الامور
نفسه تعالى فانه المقتضى البحت لا الشئ المقتضى بان يكون ماهيته لها جهة
زائدة بها تخصص ما صدر عنه بالصدقة دون غيره لما مر وان الجهة المخصصة
لصدور المعلول عنه عين ذاته كما انه تعالى عين الوجود البحت الذى هو مبدأ
الآثار وكان تعالى عالما بنفسه علما حضوريا كما مر كان جواب لما لا محالة عالما
بالمقتضى لتلك الخصوصيات لما ان المقتضى لها نفس ذاته بذاته او مع مقتضيه ما
بذاته وذلك اى العلم بالمقتضى لها يستلزم العلم بالخصوصيات ايضا
ون نفسه لا امر زائد على نفسه حتى يلزم واحد والمفاسد المذكورة
في ما يرجع على اصل دليلهم هنا فاقول فيه نظر اى المقدمة القائلة بان
العلم بالمقتضى يستلزم العلم بالخصوصيات انما تتم لو كان المراد من المقتضى
مفهومه المشتمل على النسبة المستلزم تعقلها التعقل مقتضاها وقد
تبين ان الواجب تعالى عين ذات المقتضى وذات المقتضى ليس بحيث
يستلزم العلم به العلم بمقتضاه لا عين المفهوم المشتمل على النسبة التى هى
الاقتضاء المستلزم وهو لم يقل المستلزم تعقلها لكون نفسها امرا
عقليا غير محتاج الى تعقل آخر به تكون مستلزمة لتعقل الطرفين المقتضى
ومقتضاه لكونها امرا اضافيا تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل كلام في القائل

مشعر

مشعر بان المراد بالمقتضى هو الذات لان ما يصلح ان يراد بقوله انه المقتضى
البحت الخ هو ان علية ذاته لذاته لا لامر يعرضه مثل تصوره غاية او غيره مما هو
خارج عن الذات وثانيها اى حين عدم كون الواجب عين ذلك المفهوم لا يلزم
ان العلم به يستلزم العلم بمعلوله فان اقتضاءه اى اقتضاء الذات
اياه لذاته بلا واسطة امر يعرضه لا يستلزم ان يلزم من تعقله تعقله
لجواز ان لا يكون المعلول لازما بينا للعلة بان لا يظهر الجهة التى بها يترجح
وجود المعلول ظهورا بينا حتى يلزم من تعقلها تعقله اقول اذا كانت الجهة
التى بها يترجح وجود المعلول نفس الذات المعلومة له تعالى كان اللزوم
بينا قطعا وانما الجواز المذكور فيما اذا كانت الجهة عارضة وليست في
الواجب تعالى كذلك كما مر وبالجملة ينبغى المدعى على ما قرره المصنف رحمه الله غير
مبين اذ لم يكن البيان المذكور تاما عنده قبل لما كانت الاشياء باسرها
صادرة عن امر واحد مرتبة لانه لا مؤثر في الوجود الا هو وهو تعالى مبدأها
باسرها على التفاصيل التى كانت عليها في الخارج كان تعالى محيطا
بها باسرها احاطة مثل احاطة النواة بالشجرة المنتشئة منها
فبهذه العلاقة التى هى الاحاطة يكون ذلك الامر المبدئ لها وهو الواجب
تعالى نفس جميعها اى الاشياء جملة ويكون هو ايضا عالما بها لان الواجب تعالى
لكونه مجردا في ذاته غاية التجرد يكون هو بذاته عالما بذاته التى هى جميعها جملة

لا هو العين: الصانع للعالم

فيكون هو عالما بها اجمالا ايضا اورد عليه بانه لا احاطة للنواة بالشجرة كيف
واحاطة الشيء بالشيء فرع وجوده فيه وليس فيها الشجرة بالفعل فلا
تكون محيطة بها فلا يكون مبدء الاشياء ايضا محيطا بالاشياء
فضلا عن كونه عالما بها واما الاجمال فهو من خواص الوجود العلمي ولا
في الاحاطة الخارجية المقتضية للوجود الخارجي الذي لا اجمال فيه وهو
ظاهر وقيل ايضا في بيان علمه تعالى بالاشياء كما ان بالصورة المختصة بالشيء
سواء كانت ذهنية او خارجية يتميز ذلك الشيء عما عداه كذلك
بالمقتضى المخصوص بشيء يتميز ذلك الشيء الذي اقتضاه فان المقتضي باقتضائه
شيئا بعينه ذات المقتضى على صيغة اسم المفعول وصفا ايضا بحيث لا
يشاركه غيره وذلك لان في المقتضي جهة تخص بذلك لا يكون غيره فيقتضيه
فما به يتعين ذات المقتضى من الصفات التي تخصها تلك الجهة وكما
ان الصورة التي بها يتميز الشيء الذي هو نوع الصورة عما عداه اذا حصلت عند
القوة المدركة كانت هي بنفسها علما بذلك الشيء الذي هو ذو الصورة
كذلك المقتضى الذي يتميز به في نفس الامر الشيء الذي اقتضاه اذا حصل عند

المدرك

المدرك كان نفس ذلك المقتضي علما بذلك الشيء الذي اقتضاه
بلا فرق في الجامع حصول ما به التميز عند المدرك ايضا ولا يتوقف العلم بالشيء
الا على تميزه عند المدرك هذا ولما كان حصول المقتضي عند المدرك
علما بمقتضاه وكان هو لجميع العالم على ما هو عليه في نفس الامر امرا واحدا
هو الواجب تعالى اي لا مؤثر في الوجود الا هو ويتميز باقتضائه كل فرد من
افراد الوجود مما سواها متعلق بيتميز وضمير سواها للفردة فلا
جواب لما في ان يكون ذلك الامر الواحد المقتضي لجميع العالم اذا حصل
عند المدرك كما في علمه بنفسه كان نفسه علما بكل واحد منها
اي من افراد الوجود وجملة الشرط والجزاء خبر لقوله يكون وح
اي حين كون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما بكل
واحد منها يكون جميع الاشياء في الشهود العلمي الجاري والمجرد متعلق
بقوله واحدا الذي هو بمنزلة الوجود في ان كلا منهما شهودي الا
ان الاول علمي والثاني وجودي امرا واحدا وان كان في الشهود
الوجودي متعددا او قوله قال المعلم الثاني من تتمة ما قبل اورده
صاحب القول تقوية لقوله المذكور واجب الوجود مبدء كل فيض لما
مر غير مرة انه لا مؤثر في الوجود الا هو وهو تعالى ظاهر عنده فانه
بذاته لا بصورة منتزعة عنه لانه لما سبق ايضا وان كان مبدء كل

فيض فله الكل لكن من حيث الكثرة فيه لان الجهة المخصصة لصدور المعلول عنه
نفس ذاته الواحدة واذا كان بذاته بحيث له الكل فهو من حيث هو ظاهر عند
ذاته اى من حيث يعلم ذاته ينال الكل اى يعلمه لان العلم بما له الكل بذاته
يستلزم العلم بالكل وذاته لا بصورة زائدة على ذاته فعلمه بالكل بعد
ذاته وبعد العلم بذاته بعدية اعتبارية لما ان اعتبار علمه بالكل بعد اعتبار
علمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته التى هى شهودى على للكل وان
تعدد فى الشهود الوجودى فهو الكل فى الشهود العلمى للكل فى وحدته
اى مع وحدته تعالى فى حد ذاته والا لم يتحد الكل فى الشهود العلمى الذى
هو عين ذاته تعالى انتهى ما قيل بتمامه اقول لما كانت العلة مباينة
للمعلول فى الخارج مغايرة له فى الوجود ضرورة فلا يكون حضورها
حضوره لان حضور الشى بخصوصه انما يكون بصورة مطابقة له دون غيره
وان كانا متغايرين فى الوجود كانا متغايرين فى الصورة المتميزة كل
بها عن غيره وما لم يحضر الشى عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه
اى المدرك مبدأ امتيازه اى تلك الشى فى الخارج وعلى تقدير حضوره
بان يكون بينهما ملازمة علمية بحيث يستلزم العلم بهذا العلم بذاك
يجرى الترديد المذكور سابقا فى الاعتراض على اصل الدليل من ان حضوره
اما فى ذات العالم او فى غيره اعم من ان يكون قائما بنفسه او بغيره وكلاهما

يستلزم

يستلزم المحذور المذكور هناك على ان قياس العلة على الصورة فيما ذكر
الاستبعاد فى ان يكون نفس العلة علما بالمعلول بذلك القياس بالجامع
المذكور هناك مستبعد جدا اذ الصورة التى تكون علما بالمعلول اما
عين ماهية المعلول على ما هو التحقيق من اتحاد الصورة وذى الصورة
فى الحقيقة وانما الاختلاف فى نوع الوجود او شبح ومثال له على ما هو المذهب
المرجوح المصادم للتحقيق المذكور وليس العلة عين حقيقة المعلول حتى
يوافق التحقيق ولا مثالا ومحكيا له حتى يوافق المذهب المرجوح فقياسه
اضافة المصنف الى الفاعل اى قياس هذا القائل العلة على الصورة
فى كونها علما بجامع التميز قياس فقهى لا يكفى فى الاعتقاديات خصوصا
مع ظهور الفارق الذى هو كون المقيس عليه نفس ماهية المعلوم او مثاله
الذى يحكيه فيصلح ان يكون علما به بخلاف المقيس ومجرد التميز لا يكفى فى
ذلك كما لا يخفى اقول الذى يشبه ان يكون مذهب الحكماء حسب
قواعدهم هو ان ذاته تعالى عين العلم القائم بذاته بمعنى انه ما يترتب على
الصفة القائمة بذواتنا من الانكشاف يترتب على ذاته البحت من غير حاجة
الى صفة زائدة كما انه تعالى عين الوجود القائم بذاته الذى يترتب عليه
الآثار الخارجية بدون افتقار فى ذلك الى امر زائد على الحقيقة كما فى
غيره تعالى فكما انه تعالى وجود لذاته فهو تعالى علم بذاته وكما انه تعالى وجود

لجميع الموجودات المنتسبة الى الواجب الذي هو عين ذاته تعالى كذلك علم بمعلوماته
التي هي اي ذاته كلها لكن اجمالا اي لا تفصيل لصور المعلومات في ذاته فالعلم
بها تفصيلا انما هو مع وجودها مفصلة فهو تعالى عالم بها حال كونها علما حضوريا
واما علمه الاجمالي بها فهو حصولي وهذا العلم الاجمالي كاف في الايجاد
وفي ذلك كما سبق في التلويح اليه في بحث التوحيد ونقل كلام وقال ان الصورة
المحسوسة لو قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فكذا الصورة العلمية
لو قامت بنفسها كانت علما وعالما ومعلوما فاذا كان تعالى عين تلك
الصورة القائمة بذاتها كان علما بذاته ولكونه صورة مجردة انتسب اليها
انكشاف الاشياء كلها كان علما بها ايضا لما ان العلم بالشيء هو الصورة
المجردة المنتسب هو اليها بالانكشاف وانت خبير بما سبق من المصنف رحمه الله
من ان الصورة التي تعلم بها الاشياء اما عين ماهية المعلوم او شبح ومثال
له لانه لا يكفي في العلم بالشيء مجرد الصورة المجردة وان كانت مبدأ الانكشاف
بل لا بد اما ان تكون نفس ماهية المعلوم او شبحا ومثالا له فالوجود
القائم بذاته وان كان مبدأ لانكشاف الاشياء كلها لكن ليس عين ماهيتها ولا
مثالا لها فلا يكون علما بها نعم لو اريد بالعلم مبدأ الانكشاف فلا مانع من ان يكون
هو الوجود المجرد القائم بذاته لكن ذلك لا يغني عن الصورة المنطبقة على
المعلوم فالحق عندي ان علمه تعالى بمعلوماته الممكنة حضوري اي هو بالصورة

التي تنتزع عنها المدركات من الموجودات او تجرد عنها وعند نفسه كما في علومنا وهي
لكونها امورا اعتبارية وكون ثبوتها اعتباريا قطع النظر عن اعتبارها لا تتصف بالقيام ١٧ انتزاعها صح
بنفسها ولا بغيرها لان ذلك من خواص الموجودات والمدركات انما تتصف بالادراك
اي الاضافة التي بين العالم والمعلوم لا بتلك الصورة لعدم قيامها به
نعم انها على فرض وجودها اما قائمة بنفسها او قائمة بغيرها وذلك لا
يوجب ان تكون عند عدم وجودها كذلك ولا استحالة في ذلك كما ان سائر
المعدومات لا تتصف بشيء من ذلك ولا استحالة فيه ولو قيل ان اخراجها
او انتزاعها يقتضي لها ضربا من الوجود فهي في هذا النحو من الوجود اما قائمة
بنفسها او بغيرها فاحد المحذورين لازم قلنا هي في هذا النحو من الوجود
قائمة بالمعلوم ولهذا كان معلوما بمعنى انه متصف بها الا انها عارضة له
او قائمة بنفسها ولا محذور فيه لان الثابت بهذا النحو من الوجود انما يتجرد عن اللواحق
الخارجية وهذا النحو من الوجود ليس منها لانه لا لاحق الخارج حتى يوجب تعرض
المحل وهذا ليس كذلك حتى يلزم المحذور ولو اريد بالمثل الافلاطونية
ما هو في هذا النحو من الوجود فلا يظهر بطلانها كما لا يخفى ثم قال المصنف رحمه الله
فهذا العلم القائم بذاته هو علمه بذاته كما ان الوجود القائم بذاته هو
وجوده لذاته باعتبار تحققه بها فهو ايضا علمه بذاته باعتبار انه
هو بذاته مجردة ينكشف بها ذاته وهو ايضا علم اجمالي له بمعلوماته التي

وهو الذات باعتبار آخر وهو انه صورة مجردة ينكشف بها الاشياء اجمالا
كما انه وجود قائم بذاته يتحقق بالانتساب اليه سائر الموجودات فهو علم بها
والحيثية الاولى علة للحيثية الثانية لما ان حضوره بذاته لذاته محتاج اليه
لحضور ما عداه مما عنده كما ان العلم بالصورة علة للعلم بذي الصورة فعلمه
بذاته من حيث انه علم بذاته علة لعلمه بغيره لما ذكر كما لا يخفى وكما ان العلم
الاجمالي الكائن فينا مبدء للعلم التفصيلي كما في صورة السؤال عن المسئلة
التي يعلمها المجيب فانه محض الجواب اجمالا ثم يفصله كذلك ذلك العلم الاجمالي
الالهي بمعلوماته خلاق للصور التفصيلية التي في الخارج وللصورة التي في المدارك
العقلانية التي هي عالم العقول للصور العلمية الكائنة فيها وللصور في المدارك
الانسانية وغيرها والحيوانية والفلكية المعلومة جملتها تفصيلا له تعالى
ايضا بالعلم الحضوري لكن لا يخفى ان الاجمالي كالتفصيلي قسم للعلم بالفعل
والعلم بالمفصل ليس علما بالفعل بما فصله منه اصلا فلا اجمال في ذلك كما
لا تفصيل فيه فالحق في ذلك هو ما ذكرناه فالمعلومات المفصلة في الخارج
وفي المدارك المذكورة كلها حاضرة له تعالى اجمالا ومن غير ان تكون فيها
اي في تلك المعلومات كثرة بحسب ذلك الحضور الاجمالي فان الصورة العقلية
في العلم الاجمالي ليس متعلقة متكثرة بتكثر المعلومات بل واحدة مع كثرة
المعلومات على ما تقرر في موضعه في بيان العلم الاجمالي لكنها لا ينافي تكون

حين

عين ماهيتها اجمالا او مثالا محكيا لها وكذلك الواجب تعالى كما لا يخفى فهذا
الوجود العلمي الاجمالي الالهي بعينه الوجود الذي ذكرنا انه مبدء اشتقاق
الموجود ومعنى الموجود ح ما ينتسب الى الوجود وينتسب اليه جميع الموجودات
اما بالاتحاد كما في الواجب تعالى او بغيره بحيث يصير به مبدء الاثار كما في
غيره تعالى كما سبق في فصل التوحيد وليس هناك وجود عارض للموجودات
كما ذهب اليه البعض بل وجود الواجب عين ذاته ووجود غيره تعالى عبارة
عن انتسابه الى ذلك الوجود القائم بذاته الذي هو عين حقيقة الواجب تعالى
كما سبق تفصيله في ذلك واذا كان الوجود العلمي المذكور عين الوجود الذي هو
مبدء اشتقاق الموجود وكما انه تعالى وجود قائم بنفسه فكذلك هو تعالى علم قائم
بذاته وعلم ان الصورة العلمية القائمة بذاتها علم بذاتها فيكون هو تعالى
علما بذاته ولما كان الوجود القائم بذاته الذي هو عين علمه تعالى مبدء الاشتقاق
الموجود فلا باس ان يكون العلم القائم بذاته مبدء الاشتقاق المعلوم فيكون معنى
معلومه تعالى ما هو المنتسب الى علمه تعالى فيكون هو تعالى نفس علمه بمعلوماته كلها
وهذا توجيه لطيف لكونه تعالى عالما بمعلوماته اجمالا فافهم ذلك ولما كان
علمه تعالى مبدء للممكنات باعتبار انه نفس الذات التي يصح عنها الصدور وتخصصها
لوجودها باعتبار كونه مرجحا لكونه علما بالنظام الاصلح كان هذا الاعتبار
المنقسم الى الاعتبارين فله تعالى باعتبار واراده باخر واعتبر مثل ذلك في سائر

١٧ العلم صح

اشارة الى ان هذا انما يفيد
اطلاق لفظ المعلوم هنا ولا يفيد
ان يكون ذلك العلم صورة هذا
المعلوم والكلام فيه منه

الصفات الحقيقية ليرجع الكل الى العلم الراجع الى الذات كما سيتضح
ذلك وعلى هذا الذي ذكرناه من كون علمه الاجمالي بمعلوماته نفس ذاته بالوجه
المذكور يندفع الاضطراب الواقع للناظرين في كلامهم اي الحكماء وعلى ذلك
ايضا يظهر توجيه الرموز المنقولة عنهم التي صارت منشاء لذلك الاضطراب وعليه
ايضا يندفع الشبه والشكوك الواردة للناظرين عن كلامهم في كون الممكنات
معلومة له تعالى غير متعلق بينه فيه ان تكون الممكنات مرتسمة بذواتها او
وصورها فيه تعالى وذلك على تقدير كون العلم بها حصوليا فيلزم كونه تعالى
فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد او في غيرها فتكون هي في ذلك الغير خارجة
عنه تعالى فيلزم احتياجه تعالى في علمه الى غيره او قائمة بذواتها معلقة بدون
ارتسام فيه تعالى او في غيره كما نسب الى افلاطون واي علم مما ذكرناه فرض هذا
الرأي الصائب وقوله فان بيان المنشا الاضطراب الموهوم بعض كلماتهم اي الحكماء
يوهم ان علمه تعالى بالاشياء كعبارات الاشارات للشيخ ابي علي هو ثبوتها في قواعدهم
مثل قولهم الواحد الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد وانه
مبدء الاشياء كلها بالقدرة والارادة وكون القدرة والارادة عين العلم
وان كلام بعضهم ينبئ عن المثل الافلاطونية المعلقة القائمة بذواتها
لكن كل ذلك رمز واشارة الى غيرها يوهم ظاهر العبارة فلعل الاول اشارة
الى المغايرة الاعتبارية التي بين الذات والعلم وانه بالاعتبار الاول متصف

به بالاعتبار الثاني والثاني اشارة الى علمه التفصيلي الحضوري بالنسبة
الى عالم الانوار ومما جعلناه عين ذاته تعالى هو علمه الاجمالي وبعضهم ذهب
الى ان علمه تعالى عبارة عن ايجاد جوهر مجرد لا تكثر فيه الا بالاعتبار ينطبع
فيه جميع المعقولات فعلمه تعالى بذلك الجوهر فعلي بالمعنى الآتي وبتلك
المعقولات المنطبعة فيه حضوري والتجا بعضهم لما اشكل عليه الامر
الى ان ايجاده مطلقا عين العلم وسمى ذلك العلم الذي هو عين الايجاد
علما فعليا لكن لا بالمعنى المشهور من ان يكون العلم سببا لوجود المعلول
في الخارج حتى يقتضي ذلك تقدم العلم بالوجود على وجود المعلوم
وهنا ليس كذلك بل بمعنى ان يكون العلم عين الايجاد الذي هو الفعل
فيكون من قبيل نسبة الشيء الى جنسه هذا اي كون العلم عين الايجاد
في الخارج يكاد ان يقدح في الاختيار الذي هو العلم المرجح الذي
يثبتونه في المبدء تعالى وانه مقدم على وجود المعلول كما سبق اليه
الاشارة في الفصل الخامس فان الايجاد ح لم يكن مسبوقا بذلك
والقول بان وجوده اي المعلوم وان كان عين العلم به بالذات
لكنه يغايره بالاعتبار فهو اي وجود المعلوم من حيث كونه علما سبب له
اي لنفسه ومن حيث كونه وجودا للمعلول في الخارج فانه بالاعتبار
الاول وصف للفاعل وبالاعتبار الثاني وصف المعلول والاول مقدم على

الثاني فلا نحر كونه سببا له فلا قدح تكلف خبر لقوله والقول اي هذا
القول تكلف في توجيه كون وجود المعلول ح بالاختيار فان الظاهر
كون الوجوب بالاختيار تقدم الاختيار بوجوده مغاير لوجود المعلول
تغايرا حقيقيا ومع ورود هذا الاعتراض على هذا الوجه هو قريب من الوجوه
السابقة عليه في الذكر لا سيما الوجه الاخير الذي هو انه لا حاجة في
علمه تعالى بالمعلومات الى حصول صورها له تعالى بل يكون ذاته تعالى لكونه
مقتضيا لجميع العالم مميزة لكل ذرة وذرة انه فاذا حصلت في ذاته عند
ذاته كانت علما بكل واحد منها كما ان الصورة الادراكية المتميزة بها
المعلوم كذلك وهو بعينه ما ذهب اليه المتكلمون النافون للوجود
الذهني الذي هو عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم القائلون
بعلمه تعالى في الازل بالمعدومات مع عدم القول بالصورة فيها المانعين
وانه سفسطة ظاهرة اذ التعلق اللازم للعلم بالشيء بين العاقل
والمعلوم الصرف محال بالضرورة الفطرية التي لا ينكرها العاقل
كما سبق في اول الفصل ولذا قال بالصورة الحاكية عن المعلوم بعض من لم
يقل بالوجود الذهني ايضا الا انما عند مثال يحكي به المعلوم
ويميز به عن غيره ويكفي له ذلك في حصول التعلق والاضافة بين العاقل
والمعقول هذا وما قيل في توجيه القول بكون صفاته تعالى عين ذاته ان

الصفة

الصفة هاهنا اي في هذا القول بالمعنى المحمول وهو المعنى المشتق كا
لعالم والقادر والمريد دون ما هو معنى ماخذ الاشتقاق كالعلم
والقدرة والارادة اي الصفة في تغايرها مع الذات وهي اي الصفة بالمعنى المحمول
عين ذاته بحسب الوجود لصحة الحمل ولا يصح هو بدون الاتحاد في الذات
مشترك خبر لما قبله بين الواجب تعالى وغيره فان جميع صفات جميع الاشياء
سواء الواجب وغيره كانت عين ذاته وتذكير الضمير باعتبار لفظ
الجميع اذا اخذت بهذا الوجه اي بالمعنى المحمول فلا وجه لتخصيص الحكم
بصفاته تعالى الحقيقية فان قيل اذا كان علمه تعالى عين ذاته كما هو راي
الحكماء وهي اي ذاته تعالى عالم بالمتغيرات ضرورة واذا تغير حال المعلوم
الى حال اخر فان لم يتغير علمه تعالى به على هذه الحالة لزم الجهل عليه تعالى عن ذلك
لعدم مطابقة الواقع لان الواقع هو حالة الثانية المتغيرة اليها من
الاولى وان تغير علمه كتغير معلومه لزم تغير ذاته بل نقل اما لزوم
علمه الاول الذي هو عين ذاته قلنا بل اي علمه الذي هو عين ذاته تعلم
المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه اي الى العلم تغير حتى يلزم تغير ذاته
مع كونه اي علمه ح مطابقا للواقع وذلك لانه تعالى مثلا يعلم ان الحادث
الفلاني يوجد في الان الفلاني كما اذا كان ذلك الحادث انيا
او في الزمان الفلاني كما اذا كان زمانيا ويعدم في الان الذي

بعد منه في الأول والزمان الذي بعده في الثاني وهكذا في سائر الحوادث
المعلومة التي لا نهاية لها فانه تعالى يعلمها بعلم اجمالي هو عين ذاته تعالى كما ستطلع على
وجه لا يتطرق التبدل اليه اي الى هذا العلم الاجمالي تبدل فضلا عن تبدل الذات
كما لا يتبدل في علمنا الاجمالي بالامور المتعاقبة في الزمان والان المتميزة
في الوجود وانما يلزم التغير والتبدل لو كان في علمه بالحادث الفلاني
لو كان علمه به بسبب حضوره عنده في ذلك الآن الذي هو فيه او في ذلك
الزمان الموجود هو فيه المستلزم لحضور الآن والزمان عنده ايضا وذلك
مثل ان نعلم ان زيدا مثلا قائم الآن ثم زال عنه القيام وقعد فلا
بد ان نعلم انه في الآن الحاضر عندك قاعد والا كنت جاهلا بحاله
لانه في هذا الآن قاعد لا قائم وح كان استمرار علمك بقيامه جهلا
بحاله والمراد بالعلم المعنى العام الشامل للجهل واما اذا فرضنا ان نعلم
ان زيدا في ذلك الآن الفلاني او في بعض ذلك الزمان المعين بوجه من الوجوه
سوى الحضور عندك متصف بصفة القيام مثلا او في بعض آخر منه
متصف بصفة القعود ولم يتعين الآن في المفروض الاول والزمان في
الثاني بالحضور عندك بل كان التعين بالاشياء الاخر غير الحضور عندك
المقتضية لذلك التعين لكونه زمان الصيف مثلا وهكذا في جميع الاحوال
الواقعة في الآن او الزمان فلا يلزم تغير ولا تبدل اصلا كما في العلم و لا

الذات

الذات ويمكن تمثيله اي ايراد مثال للعلم الاجمالي تارة بعلمنا بالاحوال
اي احوال الشيء او الاشياء المترتبة في الوجود المتعاقبة على ذلك الشيء لو وقوعها
في ازمنة متعاقبة السابقة بوقوعها في ازمنة منقضية على زماننا فان ذلك
العلم بتلك الاحوال الثابت مستمر لا يتغير اصلا بتغير الزمان فان علمنا بها
انما هو بوقوعها في الازمنة الماضية وقد كان وتارة اخرى بان نفرض
احدا منا اطلع على الاحوال الجارية على شيء او الاشياء المتعاقبة عليه في
الازمنة اللاحقة لزماننا هذا بسبب الاطلاع اي بان يكون الاطلاع
على تلك الاحوال بواسطة الاطلاع على الاسباب المؤدية اليها اي الى
تلك الاحوال فيكون علمه هذا مطابقا لما في نفس الامر غير متغير بتغير
الزمان كما في المنجم المطلع على الاوضاع المترتبة في الازمنة المتعاقبة
فيما يستقبل وقوله بحسب الحساب متعلق بالمطلع وقوله لم يكن في هذا العلم
تغير اصلا جواب لقوله نفرض احدا الخ بحسب المعنى اي التقدير لو اطلع احد
الخ لم يكن الخ هذا اي عدم التغير في هذا العلم فيما لا يشتبه على ذي
فطانة هذا وقد اوضحنا هذه المسائل التي هي من مصنفاتنا وتعليقاتنا
على كتب القوم بامثلة اخر زيادة في التوضيح فراجعها ان كنت طالبا
للزيادة ثم اعلم انه اشتهر فيما بين الحكماء انهم ينفون علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الجزئي بناء على ان ادراك الجزئي على الوجه الجزئي محتاج الى

الا الله والله تعالى منزه عن ذلك وعلى هذا ينبغي تخصيص الجزئي بالمادي لعل الحاجة
في ادراك المجردات الى ذلك كيف وهم لا ينفون علمه تعالى بذاته المنزه عن شركة
مع انه تعالى ليس له ماهية كلية عندهم حتى يكون علمه تعالى بذاته على الوجه الكلي
فشنع عليهم العلماء واستمر التشنيع عليهم ومن الناظرين في كلامهم المطلعين على
قولهم هذا فشنعوا اشارة بان ذلك اى عدم علمه تعالى بالجزئي على الوجه الجزئي
يستلزم عدم احاطة علمه تعالى بجميع الممكنات اذ منها ما لا يكون له ماهية
كلية يعلمه بها فاذا لم يعلمه بالوجه الجزئي لم يكن عالما به اصلا فلم يكن علمه
محيطا بالجميع تعالى عن ذلك علوا كبيرا او اشارة اخرى بانه لا شك ان في
جملة معلولاته الصادرة منه الجزئيات اذ لا مؤثر في الوجود الا هو وانه تعالى
عالم بذاته كما مر والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول على ما هو المقرر عندهم
كما سبق فيلزم ان يكون هو تعالى عالما بها اى بالجزئيات ايضا على الوجوه الجزئية لانه تعالى
على تلك القاعدة عالم بكل ما يستند اليه الوجود الذي يستند هو اليه بذلك الوجه
لانه علة لهذا الوجود ومن جملتها اى مما يستند اليه الجزئيات على الوجوه الجزئية
فلا بد ان يكون عالما بها على الوجوه الجزئية فالقول منهم بعدم علمه تعالى بها وبهذا الوجه
اى على الوجوه الجزئية يكون من قبيل استثناء بعض الجزئيات المندرجة تحت الاحكام
الكلية عن الاحكام الكلية المندرجة هي فيها على ما هو دأب اهل العربية من استثناء
بعض الجزئيات عن القواعد المستنبطة والتتبع والاستقراء لكن لا بأس في هذا

الاستثناء

الاستثناء منهم لان الاستقراء لا يلزم ان يكون تاما بخلاف حكم العقل
بالكلية فانه لا يستند الا على ما لا يتخلف عنه الحكم فلا يصح الاستثناء هنالك
بل يمكن ان ينقض دليلهم المذكور على علمه تعالى بمعلولاته وانه تعالى عالم بذاته
المبدء لها والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فلا بد ان يكون عالما
بها وقوله بذلك المستثنى متعلق بينقض وذلك بان يقال دليلكم المذكور
على علمه تعالى بمعلولاته جار في الجزئيات من تلك الوجوه اى من حيث انها جزئيات
فان الجزئيات بالوجوه الجزئية معلولة له تعالى لاستناد الكل اليه تعالى فلا بد ان
تكون معلومة له تعالى بتلك الوجوه مع انها ليست معلومة له تعالى عندكم وهف
فيلزم بطلان دليلكم المذكور على علمه لئلا يلزم خلاف قولكم وقد صرح بتكفيرهم
في القول بعدم العلم بالجزئيات بالوجوه الجزئية اكابر المتأخرين من العلماء
الراسخين في العلم والدين ولكن انما يتجه تكفيرهم في ذلك القول لو قالوا
بان بعض الامور ليست معلومة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس كذلك فان القول
بعدم علمه بالجزئيات بالوجوه الجزئية لا يستلزم عدم علمه ببعض الامور كما
فهمه بعض المتأخرين من كلامهم المذكور حيث ظنوا ان ذلك القول يستلزم
ما قيد بذلك كفروهم ومنشأ ذلك الفهم انهم اى بعض المتأخرين حسبوا ان
تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة اى شركة كثيرين فيها لانضمام امر مخصص
لتلك الماهية ببعض الافراد اليه والى هذا التصور هو اى ذلك الامر المخصص

المسمى بالتشخص المانع لذاته عن ذلك الاشتراك فما لم يلاحظ ذلك الامر المخصص لذلك
الماهية كان المدرك على صيغة اسم المفعول كليا غير مانع عن الاشتراك واذا ادرك
وقيد الماهية الكلية في حد ذاتها بعد ما المدرك جزئيا ما تعالى عن ذلك كما هو مذكور
في كتب الامام الرازي وغيره من العلماء المتاخرين فاذا كان المنع عن الاشتراك
بواسطة انضمام ذلك الامر فذلك الامر لا بد ان ينتهي الى تشخص لا يكون له ماهية كلية
والا لم يحصل الجزئي الحقيقي لان مطلق التخصيص يصدق بقلة الاشتراك ويحصل
بانضمام امر كلي اليها وبذلك لا يصير الماهية الكلية بحيث يمنع نفس تصورها الشركة
فان ضم الكلي الى الكلي وان كان قد يصير سببا للانحصار في فرد لكنه لا يفيد الجزئية
المانعة عن اشتراك المفهوم كما يشهد به الوجدان فحسبوا اي منهم لا المتاخرون
ان قول الحكماء بان علمه تعالى بالجزئيات انما هو على الوجه الكلي دون الوجه الجزئي
مبني على عدم علمه بذلك المخصص الذي ليس له ماهية كلية والا لم يصح القول بان
علمه بالجزئيات انما هو على الوجه الكلي اي العلم بذلك المخصص لا يمكن ان يكون على الوجه
الكلي اذ ليس له ماهية كلية فلو كان معلوما له تعالى لكان على الوجه الجزئي لا محالة فالقول
المذكور مستلزم لعدم علمه تعالى ببعض موجودات الاصل فاكد ذلك الحسبان عندهم اي المتاخرين
من العلماء بما رأوا ان الحكماء كما يقولون بعدم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي
يمنعون ايضا حصول صور الجزئيات المادية للمجرد الذي تعالى في اعلى التجرد فلا يكون صورها
حاصلة له فنسبوا اليهم اي الى الحكماء انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية

لان

لان العلم بها انما يكون بحصول صورها للعالم بها فاذا منعوا حصول صورها للمجرد
فقد نفوا علمه تعالى بها فهذا ايضا قول بعدم علمه بالمخصص لان المخصص للجزئيات
المادية التي صورها المختصة بها فتاكد به الحسبان وذلك كفر صريح وقول
فضيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل والمصنف رحمه الله لا يرضى بهذه
النسبة اليهم لان تحقيق مذهبهم عنده رحمه الله ان مناط الجزئية والكلية
اللتين هما من العوارض الذهنية والمناط مسئلة تعلق به قوله بنحو الادراك
فنحو من الادراك مانع عن الاشتراك كالادراك الاحساسي فيكون جزئيا ونحو منه
لا يمنعه كالادراك التعقلي فيكون كليا الا بالتفاوت في المدرك على صيغة
اسم المفعول بحيث لو لم يكن له مخصص كان ادراكه كليا والا كان ادراكه
المنطبق عليه جزئيا ومانعا عن الشركة فمدرك واحد قد يكون مدركا
بادراك كلي وقد يكون مدركا بادراك جزئي من غير اختلاف فيه نفسه
فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور بحيث لا يشذ شيء من الاشياء عن كونه معلوما
له تعالى ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء سواء
مع المخصص وبدونه ولكن علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فيه
وذلك لان الكلية والجزئية انما تنشآن من نحو الادراك فنحو من الادراك
يمنع فرض الاشتراك ونحو منه لا يمنعه لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه
حتى لو ادرك المخصص كانت الصورة الادراكية جزئية والا كانت كلية ومن ذلك

لان الصورة الادراكية فلا تكون كلية وان كانت لادراك المخصص فالكلية والجزئية
مطلقا من العوارض الذهنية سواء كان منشاهما اختلاف الادراك في حد
ذاته او اختلافه باختلاف المدرك وبني على ما ذكره بانه انما يتم لو كان
معنى الشركة وعدمها مطابقة الصورة لكثيرين وعدم مطابقتها الكثيرين
واما لو كان معناهما الحمل على كثيرين وعدم الحمل عليها فلا شك ان
منشاهما الادراك المخصص وعدم ادراكه فان المحمول هو المعلوم دون الصورة
هذا واذا كان منشا الكلية والجزئية نحو الادراك دون الادراك المخصوص
وعدم ادراكه فيجوز ان يتعلق الادراك الكلي بكل ما له مخصص كما يجوز بما ليس
ذلك فكل ما له مخصص بطريق الاحساس والتخيل مما له مخصص فهو تعالى مدرك
له بطريق التعقل ولا يلزم من ذلك نفي علمه تعالى بشي من الاشياء بل انما يلزم
منه نفي نوع من الادراك عنه تعالى ولا استحالة في ذلك وفي ذلك كمان كثيرا
من الصفات في حقه تعالى نقص وان كان في حق غيره كمالا كذلك يمكن ان يقال ان
الادراك التخيلي نقص في حقه تعالى وعين الاحتياج الى الالة وهو في حقه نقص دون غيره
وأورد عليه بان التعقل فينا ايضا محتاج الى القوة العاقلة فان قالوا بان
تعقله تعالى غير محتاج الى ذلك فنقول فليكن الاحساس والتخيل كذلك فهم على
ما ذكره المصنف رحمه الله لا ينفون علمه تعالى بشي من الاشياء وان كان له مخصص
خارجي وانما ينفون عنه تعالى نوعا من الادراك عن التخيل والاحساس لا

استحالة فيه مع اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمخيلات لكن لا بالاحساس
والتخيل بل بطريق التعقل الغير المحتاج الى الالة ولا يثبتون في الاشخاص
المادية التي يمنعون حصول صورها للمجردات ماهية كلية بناء على
ان الماهية الكلية هي النوع المخصوص والادراك لان منشا الكلية نحو
الادراك ولا دخل لعدم ادراك المخصص في ذلك كما مر حتى لا يمكن ادراكه
بطريق التعقل الذي هو الادراك الكلي وذلك لانه اذا كان منشا الكلية
هو نحو الادراك فكل شخص له ماهية كلية فيمكن تعقله اذ لا معنى للماهية
الا الصورة الادراكية الكلية المسماة بالتعقل فمنع حصول صورة المادي بالمجردات
انما هو اذا كان بطريق الاحساس والتخيل المحالين عليه تعالى وبين
انه لا يتعقل لهذا الفقه من منع الادراك الاحساسي والتخيلي تكفير الحكماء
سواء تم دليلهم على ذلك المنع اولا وسواء كان ذلك المنع مطابقا
للواقع اولا لان المحال نفي علمه تعالى بشي من الاشياء لا نفي نوع من الادراك
لا يلزم من نفيه جهله تعالى بشي منها ومن كفرهم في ذلك المنع فانما هو
لتخيل انهم نفوا علمه تعالى ببعض الامور كما هو المشهور بين الجمهور فالمتبادر
من قولهم المذكور الى الاوهام الفاسدة لا الى الافهام السليمة وهم اي
الحكماء براء عندي عن نفي علمه تعالى ببعض الامور والقول المذكور منهم لا يشعر
بذلك على انه على تقدير اسناد ذلك لا يصح تكفيرهم بمجرد ذلك كيف وانت

نعلم ان التكفير انما يتعلق بما يلتزمه القايل لا بما يلزم من كلامه مطلقا
وان لم يلتزمه كما لا يخفى على من تتبع كتب العقايد **الفصل السابع**
في بيان قدرته تعالى اعلم ان القدرة بالمعنى المتعارف عبارة عن كون الشيء بحيث
يصح صدور الفعل عنه وعدم صدوره عنه معا وقيد الصدور بالقصد
بيانا للواقع لا احترازا عن القوة التي تصدر عنها الافعال بلا قصد وشعور
كالقوى النباتية فانها ليست مما يصح عنها الصدور وعدم الصدور معا
فالصحة راجعة الى كليهما معا والقصد الى احدهما على التعيين لانه سبب مرجح
وليعلم ان كلمة عن ههنا للمبدئية والباء للالية ولما كان علمه تعالى بالنظام
الاكمل سببا مصححا ومرجحا لصدور الممكنات على هذا النظام اما الاول
فلان الفاعل المختار ما لم يعلم لم يعمل واما الثاني فلان المعلوم اذا كان
راجحا كان العلم به مرجحا وجوده على عدمه فاذا انتسب الممكنات اليه تعالى
من حيث صحة صدورها عنه بسبب علمه بها كان علمه بهذا الاعتبار اي باعتبار
انه مصحح للصدور عنه تعالى قدرة كما عرفت من معنى القدرة واذا انتسب اليه من حيث
انه كاف في صدورها عنه لانه علم بالوجه الارجح كان علمه بهذا الاعتبار
ارادة لان الارادة هي المرجحة فالتغاير بين القدرة والارادة كالتغاير
بينهما وبين العلم وكذا بين الثلثة والذات اعتباري لرجوع الكل الى الذات
الواحدة التي لها الاعتبارات المذكورة فهو تعالى من حيث صحة الصدور عنه

وان

وان لم يصح عنه عدم الصدور بناء على وجود المرجح قادر ومن حيث تخصص الصدور
عنه بالفعل دون العدم لوجود مرجح الوجود الذي هو العلم بالنظام الاصلح
مريد والمشهور من الحكماء انهم يفسرون القدرة بكونه تعالى ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل وكلمة ان وان لم يقتض الوقوع ولا اللاوقوع لكنهم يجعلون
مقدم الشرطية الاولى واقعا بل واجبا لان المشية عندهم هي العلم بالنظام
الاصلح وانه واقع بل واجب لانه عين الذات كما مر فالفعل واجب ايضا
وايضا يجعلون مقدم الشرطية الثانية غير واقع بل ممتنعا لذلك ايضا
فعدم الفعل كذلك وجعل المتاخرون من العلماء هذا التعريف
المشهور من الحكماء منشأ الخلاف بينهم وبين المتكلمين في انهم اي المتكلمين
يجوزون عدم صدور العالم عنه تعالى وكذا فنائه بعد وجوده بناء على
انه تعالى مختار والمختار يجوز منه الفعل وعدمه لان الاختيار عندهم هو كونه
بحيث يصح عنه الصدور وعدمه بخلافه عند الحكماء لانه عندهم
بمعنى ان شاء فعل الخ وهذا المعنى لا يقتضي صحة الفعل وعدمه
بل يتحقق مع الوجوب ايضا فكون القدرة والاختيار بهذا المعنى هو المنشا
للخلاف المذكور والا فالواجب تعالى عند الكل فاعل مختار ولك ان تقول
ليس ذلك التعريف منشأ الخلاف المذكور فان المعنى الذي يفيده
التعريف المذكور وان لم يقتض صحة الفعل وعدمه لكنه لا ينافيها

الا ان العقل واجب بالذات لانه
عين الذات الواجبة والفعل
واجب به منه

ايضاً فلا يكون منشأ الخلاف بل منشأ الخلاف وشارح قول الحكما
بوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الثانية لما مر وقول
المتكلمين بامكانهما من غير وجوب ولا امتناع لشيء منهما وذلك
اى قول الحكماء بوجوب الاول وامتناع الثاني وقول المتكلمين بامكانهما
ليس خلافاً في معنى القدرة والاختيار فان الفريقين من الحكماء والمتكلمين
بعد ان يتفقا على احد التعريفين المذكورين للقدرة يمكنهم هذا الخلاف
وتجويز عدم صدور العالم وفنائه بعد الوجود وعدم تجويز ذلك كما علم
مما سبق ولان القدرة عند الحكماء هو علة بحيث يصح عنه صدور الممكنات
وان وجب الصدور باعتبار الارادة ولا شك ان قولهم ان شاء فعل
الخ يصدق مع صحة صدور الفعل وعدمه ايضاً كما مر فلا ينافي شيء من
التعريفين لشيء من المذهبين فان قلت ان كان المراد بالصحة المذكورة
في تعريف القدرة هو الامكان الذاتي الممتنع الانفكاك عن الممكن فلا شك
في تحققه اي تحقق الامكان الذاتي في المقدمتين المذكورتين في قولهم
المراد بهما مقدما الشرطيتين
ان شاء الخ فان العالم المعلق وجوده في احدهما بالمشية وعدمه في
الاخرى بعدمها ممكن بهذا المعنى فلا ينفك عنه صحة وجوده وعدمه
المرادفة للامكان بهذا المعنى وكان مقدما الشرطيتين كذلك وان
اريد به اي بالصحة وتذكير الضمير لتاويلها بالجواز سلب الامتناع الذاتي

والغيري

والغيري جميعاً فلا شك في انتفائه فان العالم موجود بالفعل والموجود
بالفعل ممتنع عدمه لوجود علته فيكون عدمه ممتنعاً بالغير فلا يصح القول
بامكان المقدمين بهذا المعنى عند المتكلمين ايضاً اذ لا يصح سلب
الامتناع المطلق عنهم ايضا عن عدمه ضرورة امكانه
الذاتي فلا يظهر على شيء من الارادتين وجه الخلاف بين المتكلمين والحكما
في وجوب مقدم الشرطية الاولى وكذا في امتناع مقدم الشرطية الثانية
لامكانهما بالمعنى الاول قطعاً وعدم امكان الثاني بالمعنى الثاني قطعاً ولا
يصح خلاف هذا اصلاً قلت لا كلام في ان عدم العالم ممكن بالنظر الى
ذاته اي بالامكان الذاتي وان كان ممتنعاً بالنظر الى غيره الذي هو
عدم المشية له لامتناع زوال الامكان الذاتي عنه والا لزم الانقلاب
لكن لا يلزم من امكان عدمه امكان عدم مشيته تعالى له اي العالم بل
هو ممتنع بالذات عندهم لانها عندهم نفس العلم الذي هو عين الذات
الواجبة الممتنع العدم وتعليق الممكن به لا يقتضي امكانه اذ لا استحالة
في تعليق وقوع الممكن بالممتنع فيكون وقوع ذلك الممكن ممتنعاً لكن
لا لذاته بل لتعلقه بذلك الممتنع فلا منافاة بين امكانه الذاتي
الممتنع انفكاكه عن الذات وامتناع عدم صدوره عنه تعالى لان امتناعه
انما هو بالنظر الى مشيته تعالى لا بالنظر الى ذاته فعدمه ممكن بالذات لكن

عدم مشيئته تعالى الذي علق عليه عدمه ممتنع بالذات لما مرّ فيكون عدمه
ممتنعاً بالغير فصحّ قول الحكماء ان عدم صدوره ممتنع وان كان هو اي
العالم في نفسه مع قطع النظر عن تعلقه وجوداً وعدماً بالمشيئة الواجبة
الوجود الممتنعة العدم كما مرّ ممكن العدم والمتكلمون ينكرون ذلك اي
امتناع عدم صدوره عنه تعالى وذلك لانهم يقولون بجواز عدم مشيئته
تعالى بناء على قولهم بزيادة المشيئة على الذات الواجبة فلا تكون واجبة
حتى يكون عدمها المعلق عليه عدم العالم ممتنعاً فيقتضي ذلك امتناع
عدم صدور العالم عنه فصحّ قولهم ايضاً بامكان المقدمين كعدم العالم
عندهم فظهر وجه الخلاف هذا واما الاعتراض عليهم بان المشيئة على
تقدير زيادتها على الذات اما مستندة الى الذات كانت ممتنعة
العدم او الى مشيئة اخرى لتسلسلت او دارت فمدفوع بما نقلنا
عن بعض المحققين من ان المعنى بزيادتها انها منتزعة عن الذات لا انها
موجودة بوجود زائد على الذات قائمة بها قيام الاعراض الموجودة
بمحالها تعالى عن ذلك فلا تحتاج الى علة موجبة حتى يلزم ما ذكر فالقول
بامكان المقدمين ح معناه امكان تعلق المشيئة التي هي عين الذات
صدقاً وغيرها مفهوماً بوجود العالم وعدمه ويكون ذلك التعلق معللاً
بعلمه تعالى بالحكم والمصالح الراجعة الى العباد التي لا يلزم عليه تعالى شيء منها

الا

الا بمحض فضله ومعنى كونه معللاً بها انه تعالى يفعل بها لا ان العلم موجب له
بحيث لا يكون تعالى متمكناً من تركه وارادة ما يجري في ملكه وفعله ذلك
لعلمه بان فيه مصلحة لغيره مع تمكنه من تركه لعدم عود النفع به اليه تعالى
فضل وكرامة والله ذو فضل عظيم اذا علمت ذلك فلو اريد بصحة صدور
الفعل وعدمه عن الفاعل ما ينافي الامكان الذاتي وانما قال ينافيه
ولم يقل يرادفه لان الامكان الذاتي هو سلب ضرورة الوجود والعدم بالنظر
الى الذات لا سلبهما بالنظر الى الفاعل لكنه يلازمه لم يكن بين الفريقين
خلاف في معنى القدرة ولا بين التعريفين مخالفة بحسب المعنى فح لم يكن التعريف
منشأ الخلاف في تجويز عدم صدور العالم وفنائه بعد الوجود بالكلية
فكان هذا الخلاف غير الخلاف الاول ولذا اعاده بالظاهر بل يكون
منشأ الخلاف ومنشأه ح تجويز المتكلمين عدم مشيئته تعالى للكائنات
بخلاف الحكماء كما ذكرنا اولا بقوله ولكن ان نقول الى آخره ولذلك
اي ولعدم كون التعريف ح منشأ الخلاف فسر بعض الحكماء القدرة بالصحة
المذكورة كما سبق ومع ذلك التفسير قال بقدم العالم ولو كان ذلك منشأ
الخلاف لما صح مع ذلك التفسير القول بقدمه وهو ظاهر وان اريد بها ام
التذكير كما مرّ ما ذكرناه انفاً سلب الامتناع الذاتي والغيري كان ذلك
التعريف منشأ الخلاف في التجويز المذكور هنا واعلم انه قال المتكلمون ان

القدرة في الحيوان سواء الانسان وغيره والكيفيات النفسانية العارضة
للنفس الحيوانية اذ لو كانت لذات الجوهر لكان كل جوهر قادرا وهي مصححة
للفعل وحده بالفصل فهي اخص من القوة التي هي مبدأ التغير مطلقا في تعلقها
بالطرفين من الفعل والترك على السوية والمرجح لاحدهما الارادة التابعة للعلم المطلق
الادراك واختلفوا في انها اي القدرة في الحيوان متقدمة على الفعل مفارقة
له او مقارنة له بحيث يخلقهما الله تعالى فيه بعد ارادة الفعل واختلفوا ايضا في
انها علة مؤثرة له او غاية له او شرط حقيقي له او عادي وقال الامام الرازي
فانها الكون الاختلاف في انها مع الفعل او قبله بحسب المعنيان ذات القدرة
التي من شأنها التأثير متقدمة على الفعل فلا يلزم من تكليف العبد قبل الفعل
تكليف العاجز واما القدرة المؤثرة في الفعل بالفعل من حيث هي الكون
اي من حيث انها مؤثرة بالفعل فهي مقارنة للفعل لا محالة اذ التأثير بالفعل
انما هو عنده فمن قال بمقارنتهما اراد بها المؤثرة بالفعل من حيث انها مؤثرة
ومن قال بتقدمها اراد بها ذاتها الا مع هذا الوصف فوقع النزاع بين
الفريقين انما هو في ذات القدرة اهي مقارنة للفعل لانها من الاعراض وهي لا
تبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لم يكن وقوع الفعل بالقدرة او قبله
والازم تكليف العاجز فلا يصح التوفيق بينهما بما قاله الامام كما يعلم ذلك
من دلائل الطرفين المذكورة في المطولات بالنقض والابرام والرد والاحكام

استدل

استدل من قال بتقدمها على الفعل بوجهين الوجه الاول انه لو لم تتحقق القدرة
قبل الفعل لكان تكليف النبي صلى الله عليه وسلم الكافر بالايمان تكليف العاجز وفي
ان التكليف بشيء انما هو قبل فعله وتكليف العاجز وان كان جائزا ولكنه
عند الاشاعرة كما هو مقتضى اصولهم لكنه غير واقع بالاتفاق منهم كما قال
الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا وسع عند العجز والوجه الثاني
الوجهين المذكورين ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في احداث الفعل
ضرورة ان احداثه انما هو بالقدرة ويلزم من ذلك كونها محتاجا اليها في احداثه ثم
فاذا انتفى الاحتياج اليها انتفت هي ايضا لانتفاء الملزوم عند
انتفاء لازمه ومع الفعل لا يبقى الاحتياج في الاحداث والا لزم تحصيل
الحاصل فلا يبقى القدرة مع الفعل فتكون قبله اقول وضعفه اي الوجه الثاني
ظاهر لان الحصول اي حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى العلة في حال حدوثه
المقارن للحصول بالزمان المتقدم عليه بالذات قبل الاحتياج اليها فيه
انما هو في حال الحصول نعم لا يحتاج اليها في الاحداث حال البقاء بل انما
يحتاج اليها في الابقاء دون الاحداث وليس ذا امرا لنا واجيب عن
الوجه الاول بان تكليف الكافر في الحال اي حال الكفر انما هو بايقاع الايمان
في ثاني الحال لا في حال الكفر والمحال هو تكليف العاجز بما كلف به حال عجزه
لا تكليفه بان يأتي به بعد ذلك عند وقت حصول القدرة وهي مع الفعل

فانه ليس بمحال ويرد عليه انه لو استمر الكافر المكلف بالايمان على الكفر لم
يتحقق القدرة له على الايمان اصلا لا قبله ولا معه بناء على انها مع
الفعل ولم يحصل الفعل فيلزم ان لا يتحقق التكليف بالنسبة اليه
لانه عاجز مطلقا فلا يعاقب على ترك الايمان والتالي مع ان لا
يتحقق القدرة اصلا باطل لاستلزامه عدم تحقق التكليف
بالنسبة اليه وهو باطل بالاتفاق على انه مكلف به وانت خبير بانه
انما كلف بايقاع الايمان مع القدرة وهو امر مقدور له لا يجوز
عنه فغير المتحقق هو المكلف به دون التكليف على انه يمكن

الفصل الثاني في ارادته تعالى فسرها اى ارادة الله تعالى المتكلمون بانها
صفة حقيقية مخصصة بتعلقها لاحد المقدورين من الفعل والترك
بالوقوع وقيل هي اى الارادة في الحيوان شوق متأكد الى حصول المراد و
الاجماع عبارة عن هذا الشوق وقيل انها مغايرة للشوق مطلقا فان
الارادة هي الاجماع وتصميم العزم على المراد والشوق غير لازم لوجودها
ولا مستلزم له اذ قد يشتهى الانسان ما لا يريده ويشتاقه وغير تصميم العزم
عليه كالطعام اللذيذ بالنسبة الى العاقل الذي يعلم ما في اكلها من الضرر
فلا يريد تناولها وان اشتاقها في الغاية وقد يريد ما يعلم انه ينفعه
ولا يشتهيه ولا يشتاقه كالادوية البشيعة النافعة التي يريد الانسان

العاقل

العاقل تناولها لما يعلمه فيها من النفع فكانت مغايرة للشوق وفرق بينهما
اى الارادة والشوق بوجه يفيد التغاير بينهما بحسب المعنى بان الارادة وان
شاركت الشوق في كون كل منهما ميلا الى الحصول لكنهما يفترقان فان
الارادة ميل اختياري يتمكن المريد من تركه والشوق ميل طبيعي لا يتمكن
من تركه قيل ولهذا اى لكونها اختيارية دونه يعاقب الانسان المكلف
بارادة المعاصي ولو لم يتمكن من تركها لما عوقب عليها ولا يعاقب باشتهائها
ولو تمكن من تركه لعوقب عليه ايضا ووجه تضعيفه بقيل انه ليس جاريا
على قواعد الاشاعرة فراجعها وهؤلاء القائلون بان الارادة مغايرة
للشوق جعلوا مبادي الافعال الاختيارية في الحيوان اى الواقعة باختياره خمسة
الاول التصور لامتناع التوجه الى المجهول المطلق والثاني اعتقاد
النفع في ذلك الفعل او اعتقاد دفع الضرر به وذلك لانه بذلك
يتشوق اليه والثالث الشوق الداعي الى الاجماع والرابع الاجماع وتصميم
العزم عليه المسمى بالارادة المرجحة لاحد الطرفين والخامس القوة المحركة
التي بها الفعل والاولون القائلون بان الارادة هي الشوق المتأكد
الى حصول المراد اسقطوا الاجماع الذي هو تصميم العزم المسمى عندهم بالارادة
وذلك لانهم جعلوا نفس الشوق المتأكد امرا وانه فذكره ذكره اقول
في كون الفصل والاختيار الذي هو الارادة والافعال الاختيارية حيث قالوا

انه ميل اختياري كما مر وفيه ان الفرق نظر ظاهر اي لو كان كذلك لاحتاج الى
قصد آخر بحجة وهلم وح تسلسل الارادات والقصود التي هي امور واقعية
لا مجرد اعتبار محض وانه ظاهر البطلان اقول معنى الاختيار ان يكون
الفاعل بحيث يتمكن من تركه واختيار الشيء من القصد الى فعله ولا شك
ان الفاعل يتمكن من ترك قصد الشيء اي تصميم العزم عليه فكل واحد من
الشيء والقصد اليه اختياري لتمكن الفاعل من تركهما وليس معنى الاختياري
انه قصد فعله حتى لو كان القصد اختياريا لكان مقصودا ايضا فيلزم
التسلسل ومنشأ الاشتباه ان الافعال الاختيارية التي تريد منها كانت
مقصودة فتوهم من ذلك ان الاختياري مطلقا لا بد ان يكون مقصودا والنيل
بواجب بل الواجب في كون الشيء اختياريا هو التمكن من تركه سواء كان مقصودا
كما في فعل المراد او لا كما في نفس القصد والارادة فان قصد المراد يكفي
في حصول القصد نفسه واختيار القصد الى الشيء من نفس القصد الى ذلك
الشيء والقول في دفع النظر المذكور بان بعضه اختياري متوقف على قصد
آخر دون البعض فلا يلزم التسلسل تحكم لا يساعده الوجدان الحاكم بعدم
الفرق بل الظاهر انه اذا غلب شوق احد طرفي الفعل والترك باسباب
مؤدية اليه تحقق الاجماع المسمى بالارادة بالضرورة بلا قصد آخر وانت
خبير بان تلك الاسباب المؤدية الى ذلك قد تكون اختيارية وقد لا يكفي

وذلك

الذي هو عبارة عن نفس صفة
الارادة التابعة للشوق

ذلك في دفع التحكم كما في المرتبة الطالب للرجحان المؤدية الى ترجيح احد
الطرفين ولا الخلاف في مرتبة من ذلك نعم مبادي الافعال الاختيارية
وان كانت تتعلق بكونها اختيارية كما ذكر لكنها تنتهي الى امور اضطرارية لا
اختيار للفاعل فيها بل هي تحصل من الحيوان بالايجاب لكن ذلك لا
يضر بالقول المذكور بل لا يضر في كون القصد الى الفعل اختياريا اي لا
يلزم ان يكون تلك المبادي الاضطرارية موجبة له غاية الامر ان تكون
داعية الى القصد المراد لا بطريق الايجاب فان اعتقاد النفع الدنيوي
او الاخروي او اعتقاد اللذة وان لم يعتقد النفع يحصل من غير اختيار
واذا حصل ذلك فيستعر الشوق الى ما حصل له اعتقاد نفعه فيغلب
الشوق بسبب الاسباب حينا كذا بحيث يصمم العزم عليه واذا غلب
وتاكد فيطيعه القوة المحركة اضطرارا هذا مسلم لكن لا نسلم ان العزم
على الفعل ضروري بحيث لا يتمكن المشتاق اليه من تركه فان العزم غير
الشوق ولو كان متاكدا ولا يلزم من كون الشوق ضروريا كون العزم
كذلك فان الشوق هو الميل الطبيعي دون العزم ليشهد بذلك الوجدان
هذا واذا عرفت ما ذكره المصنف فقد علمت ان هذه المبادي امور مرتبة
بالضرورة وبدون الاختيار للفاعل فيها فالاختيار في الحيوان عبارة عن كون
علمه واعتقاده النفع والشوق التابع له المسمى بالارادة سببا للفعل

فمعنى كون فعله بالاختيار انه مسبب عن ذلك وقد يعبر عن تلك الكون
فهي مرادفة للاختيار ثم جعل الشوق عبارة عن غير الارادة كما قيل حيث جعله
هذا القائل من مباديها وابدى الفرق بينهما بما سبق من ان الارادة ميل
اختياري والشوق ميل طبيعي وقولنا وابدى قد ذكرناه للعطف على قولنا
جعله والا فقوله والفرق عطف على المبتدا لا مفعول لابدى المقدر
وفي نسخة ثم وجعل الشوق عبارة عن غير الارادة وفرق بينهما بما سبق
الخ يلزمه خبر لقوله جعل ومن جعل ان يكون تناول الاطعمة البشيعة التي
ينفر عنها الطبيعة النافعة لمن يتناولها وقوله بالنسبة متعلق بما
بعده من قوله صادرا عنه قدم عليه لكونه مجرورا متعلقه من قوله الى العالم
بنفعهما مرجحا للضميمة المجرورة فيما يتعلق به مع كراهته اياها وقوله صادرا
عنه من غير شوق هو الميل الطبيعي الذي لا يجامع الكراهة الطبيعية
خبر لقوله يكون ويلزمه ايضا ان يكون تناول الاطعمة اللذيذة التي
يميلها الطبع الضارة بمن يتناولها بالنسبة الى العالم بضررها وامر
المتعلق كما مر صادرا عنه من غير ارادة هي الميل الاختياري لانتفاء
الميل الشهواني الذي سماه هذا القائل الميل الجبلي اي الطبيعي في الاول
اي تناول الاطعمة البشيعة النافعة وانتفاء الميل الاختياري الذي كان
هو الارادة في الثاني اي تناول الاطعمة اللذيذة الضارة ولئن نوقش

٧١

في الثاني بناء على ان الميل الاختياري قد يكون لما فيها من اللذة فلا يختص
الاول الخ اي حين الفرق بما سبق اي لا ميل طبيعيا فيه لكراهتها بالطبع
فلا يكون مبادي الافعال الاختيارية مطلقا خمسة لانتفاء الشوق في
البعض وانتفاء الارادة في البعض الاخر مع انهم جعلوا تلك المبادي مطلقا
خمسة قلنا انتفاء ما ذكر فيما ذكر ممنوع للعلم بوجود التنفع في الاول
المقتضي للميل الطبيعي المنه لذلك ووجود اللذة في الثاني الداعي في الجملة
الى الميل الاختياري مع الكراهة ووجود البشاعة لا ينافي الميل من حيث
التنفع فان قلت اذا كانت المبادي كلها اضطرارية كانت الافعال
المتوقفة عليها كذلك فكيف يتحقق الثواب والعقاب المستحقان
على تلك الافعال كما ورد به الشرع فان ذلك بمنزلة ان يضطر انسان
غيره الى فعل شيء ثم يثيب بذلك الفعل بعض المضطرين اليه ويعاقب بعضهم
الاخر به وفي بعض النسخ ثم يعاقب ذلك الغير بذلك الفعل او يثيبه به
قلت قد تقرر عند اهل الحق ان الثواب والعقاب من الله واي خبر
بترتبهما على الطاعات والمعاصي السابقة استحقاق من العبد فان
افعال العباد كلها بخلقه تعالى وليس لقدرة العبد فيها مدخل بالتأثير
ومعنى استحقاقهما الوارد في الشرع ملايمة اضافتهما الى الطاعات
والمعاصي في مجاري العقول والعادات وليس لاحد من العباد حق على الله

تعالى حقيقة حتى لو لم يثبه يكون ذلك منه تعالى جوداً عليه تعالى ومنعه عن ذلك
الحق يكون ظلماً تعالى عن ذلك اي الظلم علواً كبيراً هذا واما ما يقوله
المعتزلة من ان العبد باختياره وقدرته المؤثرة بالفعل يفعل الطاعات
والمعاصي فانه الموجد لافعاله الاختيارية مطلقاً ومن جملتها الطاعات
والمعاصي اي لا معنى للفاعل الا من اوجد الفعل فمن ثم يستحق لاجلها الثواب
في مقابلة الطاعات والعقاب على المعاصي وقوله فلا يساعده خبر لقوله
واما ما يقوله اي لا يوافقه اهل الحق القائلون بان الكل بخلقه تعالى ولا
التحقيق الذي ابداه المصنف من انه ليس شيء من مبادي الافعال الاختيارية
اختيارياً بل كلها اضطرارية فما معنى استحقاق العبد لذلك وكذا الكسب الذي
يثبته الشيخ الاشعري فلا يوجب استحقاقاً للعبد لذلك فهو عبارة عن تعلق القدرة
التي يخلقها الله تعالى في العبد عند تعلق ارادته بالفعل وارادته ليست الا
بارادته تعالى قال تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومن يقول بان يكون لها
اي لهذه القدرة تاثير في الفعل اذ لا مؤثر في الوجود الا الله وبذلك المذكور
من نفي التاثير لقدرة العبد تبين امتياز مذهبه عن مذهب المعتزلة المشاركين لهم في
اثبات القدرة للعبد ايضاً وباثبات القدرة الغير المؤثرة للعبد في فعله تبين امتيازه
عن مذهب الجبرية النافين لها ايضاً وقوله فان تكليف العاجز وهو من لا
قدرة له اصلاً غير واقع بيان لوجه اثبات القدرة للعبد مع نفيه تاثيرها

يعني

يعني ان تكليف العاجز وان كان جائزاً عنده لكنه غير واقع من الله تعالى واما
تكليف القادر وان لم تكن له قدرة مؤثرة في المكلف به فهو واقع كما هو المعلوم
من كلام الشارع فاقتضى ذلك القول باثباتها وان لم تكن مؤثرة وهذا
ليس من الجبر في شيء لان الجبر هو ان لا يكون للمكلف قدرة اصلاً وهنا ليس كذلك بل لم
تكن قدرته مؤثرة وسيجيء في مبحث القضاء والقدر بعض تفاصيل هذا المبحث
هذا ثم ما ذكر في اول هذا الفصل تفسير لارادته تعالى عند المتكلمين واما
ارادة الله عند الحكماء فهي كما سبق في فصل الصفات وهو اي ما سبق
ارادة الله كما سبق في تذكير الضمير باعتبار الخبر اعني قوله علمه بنظام
الكل على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم الكائن على الوجه الاتم كما تقرر
فيما سبق وتكرر تقريره في المباحث السابقة من حيث انه يصح صدور الممكنات
عنه قدرة لان القدرة ما يصح عنه الصدور وعدمه والعلم بذلك من حيث انه
كذلك وان كان من حيث خصوصيته المرجحة لجانب الصدور عنه كما من حيث انه
كاف في وجودها غير متوقف على امر آخر مرجح لطرف وجودها على طرف
عدمها وذلك من حيث خصوصيته كونه علماً بالنظام الاكمل ارادة واما عندنا
فالعلم ليس بمرجح وانما هو داع لترجيح الارادة وتعلقها لكونها تابعة له وهذا
هو الحق لان الارادة تغاير العلم بالوجدان الصادق فينا ومن عرف نفسه
عرف ربه ولذلك كان المريد متمكناً من ترك الفعل مع ارادته المتمكن

فيه ايضا بخلاف العلم فكان مختارا اى لا معنى للاختيار فى شئ الا ان يتمكن
فيه وجودا وعدما او القول بان وجوبه صفة كذلك باطل ضرورة لانها تابعة
للعلم الداعى الى تعلقها باحد الطرفين فلا يلزم ترجيح احد المتساويين وذكروا
اى الحكماء لتوجيه كون الارادة عين العلم ان العلم فينا قد يصير سببا للوجود
الخارجى كالماشى على ما هو جدار ضيق العرض فانه قد يغلبه توهم
السقوط واذا غلبه توهم السقوط يصير هذا التوهم الذى هو من اقسام
العلم سببا لسقوطه والارادة معنى يصير سببا لحصول المراد فلا بعد فى ان
تكون عين العلم ومن هذا القبيل من كون العلم سببا للوجود تأثير بعض
النفوس الشريفة او الشريرة بالهمة بما هم به والعين بما يعجبه
مما كان عليه المعيون وقوله الذى علم تأثيره صفة لبعض بالتجارب متعلق
بعلم وباخبار المخبر الصادق بذلك التأثير العادى واذا كان العلم الحادث
فينا قد يصير سببا للوجود فلا يستبعد ان يكون العلم الازلى فيه تعالى ايضا
سببا لوجود الممكنات فى الخارج واذا جاز ذلك فلا حاجة الى جعل
الارادة عبارة عن صفة اخرى غير العلم

الفصل السابع

فى حيوته تعالى
ولكون بيان الحيوة فى الحيوان معينا على بيانها فيه تعالى قدمه عليه فقال
الحيوة فى الحيوان صفة تقتضى الحس والحركة الارادية فهى فى الحيوان مبدأ الحس
والحركة لا نفسهما واستدل على مغايرتها للحس والحركة الارادية بان العضو المفلوج

حي

حى والا لتعفن وانحل الى اجزائه العنصرية مع انه ليس فيه الحس والحركة الارادية
فلو كانت نفسهما لما كان كذلك اقول لو تم ذلك لدل على انها ليست مقتضية
لهما ايضا لامتناع انفكاك مقتضى الشئ عنه الا ان يقال انها تقتضيهما
اذا لم يمنع مانع واورد عليه ايضا ان العضو المفلوج ليس مسلوب الحس ما
بالكلية ويكفى للحفظ عن التعفن بقاء الحيوة فى الجملة فلا يدل الاستدلال
المذكور على المغايرة المذكورة نعم لو استدل عليها بالعضو المتخدر لتم
الاستدلال به اذ ليس فيه شئ من ذلك مع عدم تعفنه واستدل على
مغايرتها لقوة التغذية والتنمية بان العضو الذابل حى والا لتعفن
وليس بمتغذ والا لم يذبل اقول عدم كون العضو الذابل متغذيا لا يدل
على مغايرة الحيوة لقوة التغذية لجواز ان تكون نفسها الا انها منعها
عن فعل التغذية مانع عارض واورد عليه ايضا انه يجوز ان يكون
قوة التغذية فيه اى فى ذلك العضو ضعيفة لا منتفية لكن لضعفها يكون
تغذيتها التى هى فعل لها اقل من التحلل الموجب للذبول لان ضعف مبدأ
الفعل يوجب قلة الفعل فلذلك يظهر الذبول دون اثر التغذية الذى
هو النماء فيظن بذلك انها منتفية فى ذلك العضو وهى اى الحيوة فى حقه
تعالى عند المتكلمين صفة مصححة للقدرة والارادة بل للعلم ايضا فالثلثة
مشروطة بها وقال الحكماء الحى فى حقه تعالى هو الدراك الفعال فالحيوة

في حقه تعالى هو نفس العلم لان الادراك هو العلم والفعل هو الايجاد الذي هو في
نفسه اضافة فلا يكون نفسه صفة الحيوة التي هي امر حقيقي فلا بد
ان يكون المراد بالفعل منشأه اعني القدرة والارادة وهما راجعتان الى
العلم كما سبق فالحيوة كذلك والعلم عين الذات فالكل راجع الى الذات وكذا
في غيره تعالى والمبادي الغائية لما مر وان علم الجزئيات نفس ذاتها وقال الامام
الرازي في بعض كتبه الحيوة قد توصف بها النبات وقد يوصف بها الانسان
وساير الحيوانات فلا تكون مبدء العلم او نفسه مطلقا على هذا القول ويصح
يكون بالجهة التي بها وصف كل منها اي من النبات والانسان والحيوانات بها اي
بالحيوة هي كونه اي كون كل منها على الوجه الذي يترتب عليه اي الوجه الكمالات
التي من شانه اي من شان كل منها على طريق التوزيع فالحيوة في حقه تعالى
عبارة عن كونه تعالى على الوجه الارفع الاتم الذي يليق بجلال ذاته ويجوز ان يكون
اضافة الجلال الى الذات من قبيل حصول صورة الشي وكذا قوله كمال صفات
ويجوز ان يكون المراد بجلال الذات الصفات السلبية وبكمال الصفات الصفات
الذاتية اي على الوجه الذي يترتب عليه هذه الكمالات التي من شانه تعالى
والمستند المعتمد عليه في اثباتها اي الحيوة له تعالى وفي اثبات ساير الصفات
له تعالى الدلايل السمعية فان العقل قاصر عما يجوز عليه وما لا يجوز عليه فاذا
ورد السمع بشي من ذلك وجب علينا التصديق به مع سلب النقص الناشي

عن

عن انتسابه الى غيره تعالى وقال النصير الطوسي في بعض تصانيفه المستند في اثبات حيوته تعالى
هو ان الحكماء يصفونه تعالى بالطرف الاشرف لكونه اشرف من طرفي النقيض الذين
لا يصح ارتفاعهما معا ولما وصفوه تعالى بالعلم الاشرف من الجهل والقدرة الاشرف
من العجز وجدوا ان من لا حيوة له يمتنع اتصافه بهما لكونهما مشروطين بها كما
مر وصفوه بالحيوة لذلك لا سيما وهي اشرف من الطرف الاخر وهو الموت
الذي يقابلها فكان هذا ايضا وصفا بالطرف الاشرف من طرفي النقيض
هذا كلامه وهو كما ترى لا يصفو عن كدر لان كون هذه الصفات اشرف مما
يقابلها فينا بحسب عقولنا لا يستلزم كونها في حقه تعالى كذلك فالحق ما
ذكره الامام ثم نقل الطوسي عن واحد من اهل بيت النبوة واراد به اي بذلك
الواحد المنقول عنه الامام محمد الباقر رضي الله عنه انه قال لبيان القول
ونعم ما قال الجملة اعتراضية بين القول والمقول ويجوز ان يكون من كلام
الطوسي وان يكون من كلام المصنف رحمه الله هل سمي عالما وقادرا
اي ما سمي بهما الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين والواهب
واجد لا فاقد اما ان حقيقة العلم والقدرة ماذا فليس في وسعكم فان كل ما
اي يعني الواهب لا بد ان يكون عالما وقادرا عليه
ميزتموه باوهامكم ولو كان في ادق معانيه راجع الى ما هو مخلوق مصنوع
مثلكم والله تعالى منزه عن ذلك فهو مردود اليكم لانه انما يليق بكم لا به تعالى
والباري واهب الحيوة فهو حي لما مر وان لم نعلم معنى الحيوة فيه كما هو مفصل

الموت ولم يقل هنا واهية لانه امر على حتى فلا يجري فيه ما ذكر ولعل النمل
الصغار يتوهم ان الله تعالى زبانيتين شفقة بانه زبانية كذا في المقاصد
وانما تتوهم ذلك لان ذلك كمالها اي النمل وح تتوهم عدمهما اي الزبانيتين
نقصانا وفي نسخة تتوهم ان عدمهما نقصان لمن لا تكونان اي الزبانيتان له وكذا
حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فانهم لما وجدوا ذلك كمالا لهم توهموا
ان عدمه نقص لمن لم يتصف به فاثبتوه حسبما اتصفوا به لله تعالى عن
ذلك والى الله المفزع فيما توهموا اقول هذا الكلام منه رضي الله عنه كلام
دقيق لما فيه من الاشعار باتصافه تعالى بالاوصاف المذكورة مع المنع عن وصفه بكل
ما يتوهمونه فلا يخلو عن قدح فهو كلام انيق صدر عن مصدر التحقيق وهو ذي التوفيق
من الله العزيز العليم والسر في ذلك اي الوجه المصحح لذلك ان التكليف من الشارع
انما يتعلق بمعرفة الله بحسب الوسع للطاقة البشرية لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها فانما كلفوا اي الشارع بان يعرفوه تعالى بالصفات التي الفوها
وشاهدوها فيهم اذ لا وسع الا بذلك لكن مع سلب النقايص الناشئة
عن انتسابها اي الصفات التي شاهدوها فيهم الى الانسان المتصف باعلاها
في الجملة ايضا فبذلك حصل لها نقائص تنزه عنها الواجب تعالى فلا بد في
معرفته تعالى بتلك الصفات من سلب تلك النقائص عنها بان يعتقد
انه تعالى واجب لكن بذاته لا بغيره فان الوجوب بالغير نقص لامكان زواله

بزوال

بزوال الغير والمقارنة مع عدمه بالنظر الى الذات وبان يعتقد انه عالم
بجميع المعلومات لا كعلمنا المقارن بالجهل ببعضها قادر على جميع الممكنات
لا قاصر على بعضها كما في قدرتنا المقارنة للعجز عن البعض مريد لجميع الكائنات
لانتسابها كلها اليه تعالى بالخلق والايجاد بالاختيار لا كارادتنا
القاصرة على بعضها وافعالنا الاختيارية بالكسب عندنا وبالايجاد
عند المعتزلة وهكذا في ساير الصفات التي كلفنا بمعرفته تعالى بها ولم
يكلف اي الانسان او نحن باعتقاد صفة فيه تعالى لا يوجد مثاله ومناسبه
بوجه من وجوه المناسبات فينا اي في الانسان ولو كلف به اي باعتقاد صفة
فيه تعالى لا يوجد مثاله ومناسبه بوجه من وجوه المناسبات فينا اي في الانسان ولو
كلف به اي باعتقاد صفة لم يوجد مناسبها فينا لم يمكننا الامتثال لان معرفته
تعالى في وسعنا انما هي بالوجه اي تعقله بالحقيقة ليس في وسعنا لعدم خلقه
العلم فينا بحقيقته تعالى وان كان جائزا واذا لم يوجد مناسب صفته تعالى فينا
لم يمكننا معرفته بالوجه ايضا فلم يمكن الامتثال المذكور وهذا احد معاني
قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه بجمعه مع انه تعالى قال
بجمعه مع هذا القول منهم
وما قدروا الله حق قدره فالحديث لمعرفته بالوجه المذكور والاية
لعدمها بالحقيقة فلا تخالف بينهما الفصل العاشر في سمعه تعالى
وبصره وقد تعاضدت الادلة السمعية بعضها ببعض للدلالة على انه تعالى

سميع بصير فوجب التصديق به وان لم نعرف معنى السمع والبصر في حقه تعالى واختلف
في انهما راجعان الى العلم المقابل للاحساس فيكون سمعه تعالى عبارة عن علمه
بالمسموعات لا عن الادراك المخصوص الاحساسي ويكون البصر في حقه عبارة عن العلم
بالمبصرات لا عن الادراك الاحساسي الحاصل فينا بالقوة الباصرة او ليسا
راجعين اليه بل هما صفتان اخريان زائدتان على الذات كما هو فينا
فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكذا الحكماء الى الاول بناء على ان الاحساس
انما يكون بالآلة الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك لكن هذا على اصول الحكماء
دون الشيخ فلعله اراد بارجاعهما اليه تعميم العلم وذهب ساير المتكلمين
غير الشيخ الى الثاني ذهابا الى ظواهر النصوص كما قال ولقول ظاهر
النصوص كونهما صفتين زائدتين على الذات ولعله بالمعنى الذي سبق
فيما نقل عن بعض المحققين والا فيرد ما لا يندفع اصلا مغايرتين للعلم
والا لم يتعرض الشارع لخصوصهما الا انه تعالى عالم بالمذوقات
والملموسات والمشمومات كلها ولا يوصف بالذايق ولا اللامس ولا الشام
كما يوصف بالسميع والبصير وفي بعض النسخ ولم يثبت بازائها صفة فيه تعالى
اي كما اثبت بازاء ادراك المسموعات والمبصرات صفة السميع والبصير فلو
كان السمع والبصر راجعين الى العلم مع اثبات صفة السميع والبصير بازائهما
لاثبت بازاء ادراك المذوقات والملموسات والمشمومات وصف الذايق

واللامس

واللامس والشام كذلك ولم يوصف بالسميع والبصير ايضا بل كان حكمهما
حكم ادراك ساير المحسوسات في عدم الوصف بهما بالخصوص ولم يتعرض الشارع
لاثباتهما اي السمع والبصر بخصوصهما بالوصف بالسميع والبصير الا انه المشتق
على المشتق منه اثباتا ونفيا كما لم يتعرض الشارع لخصوص ادراك ساير
المحسوسات وتسميته اي بان تسميه باسم مخصوص كما تعرض لادراك
المسموعات والمبصرات وتسميته باسم مخصوص وايضا لو ساغ ارجاع بعض الصفات
الواردة في النصوص الى البعض آخر منها لساغ مثله في الصفات الاخر غير
السميع والبصير كالقدرة والارادة والكلام اي لا وجه لتخصيص البعض بذلك
دون البعض بل الاوفق بكمال التوحيد ارجاع الكل كما ذهب اليه الحكماء
فلم شنعوا عليهم بذلك وبالجملة لا يظهر وجه ارجاع هذين الى صفتين
اي السمع والبصر بخصوصهما الى العلم كما فعله الشيخ وبين ساير الصفات
مع ان ظاهر النصوص مشعر بالمغايرة لذكرهما بخصوصهما باسم خاص كما في
ساير الصفات الواردة فيها فان قيل وجه ارجاعهما الى العلم دون
البواقي هو ان الادراك الاحساسي مفتقر الى آلة جسمانية والله تعالى منزه
عن ذلك ولا احتياج في ساير الصفات اليها قلنا الاحتياج الى الآلة
فيهما انما هو في حقنا واما الباري تعالى فهو يدرك المسموعات والمبصرات
على النحو الجزئي الذي يقال له السمع والابصار بذاته من غير افتقار الى الآلة

بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين اى سوى ولا يبعد ان يجعلا فيه انه تعالى يعلم
الجزئيات كلها بالوجه الجزئي ويجعلنا المسموعات والمبصرات فلو كان الله كما
كذلك مفتقرا الى الآلة لما صح علمه تعالى بها كذلك لتنزهه تعالى عن الافتقار
فما الباعث للشيخ رحمه الله على تخصيص الادراكين من بين سائر الادراكات اى
بين سائر الصفات الواردة في النصوص بالارجاع الى العلم اما بتعميمه او
بدونه ويرد على التفسير الاول ان الباعث ورودهما في كلام الشارع
دون البواقي الموهم ذلك لما هو الظاهر منهما وكونهما بالآلة وعلى
الثاني كونهما من جنس الادراك دون بقية الصفات الواردة في النصوص
ويقوي الاول قوله بل الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم مع قوله
بخلاف ادراك سائر المحسوسات من المذوقات والمشمومات والملموسات
فانه يرجع الى العلم ان اراد انهما صفتان غير العلم بالمعنى الاعم دون ادراك
البواقي فالثاني مسلم دون الاول وذلك ظاهر وان اراد العلم با
لمعنى الاخص المقابل للاحساس فبالعكس وقوله حيث لم يرد السمع باثبات
صفة اخرى غير العلم بازائهما اى سائر المحسوسات فوجب الارجاع ادراكها
اليه يرجع اليه في نفس الامر وقوله كالذائقة والشامة واللامسة مثال
للصفة الاخرى وقوله فيحكم برجوعها الى العلم اظهار للارجاع المطوي
في الكلام ان قرئ يرجع بصيغة المجرد وان قرئ بصيغة المزيد فهو بيان

وتوضيح

وتوضيح له وليت شعري ما حاصل الباعث للشيخ الاشعري على ذلك الارجاع
مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص وانت خبير بان ارجاعهما
الى العلم بالمعنى الاعم لكونهما من قبيل الادراك لا يكون مخالفا لظواهرها
ولا ينافي كونهما صفتين غير العلم بالمعنى الاخص **الفصل الحادي عشر**
في كلامه تعالى اخره عن الصفات المتقدمة لكونه تابعا للاربع المذكورة
قبل السمع والبصر وكونهما راجعين عند الشيخ الى العلم المتبوع له
قد تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى متكلم ولا يكون
التكلم بدون صفة الكلام ولا حاجة في اثبات النبوة الى اثبات
صفة الكلام له تعالى بان يكون اثبات النبوة باخباره تعالى بانه عليه
السلام نبي صادق في ادعائه النبوة فيلزم الدور في اثباتنا الكلام
له تعالى بقول الانبياء عليهم السلام فان اثبات النبوة ليس باخباره تعالى
بانهم صادقون في دعواهم الرسالة بل هي تثبت بالمعجز الخارق للعادة
المقارن للتحدي مع عدم المعارضة فان دلالته على ذلك كافية
في اثباتها ولا يتوقف على اخباره تعالى بذلك فلا اشكال في اثبات
الكلام له تعالى بقول الانبياء واخبارهم به لكن بعد اثبات علمه تعالى
لان ارسال الرسل فعل اختياري وهو مسبوق بعلم الفاعل به وبعد
اثبات ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ولا مجال لاستناد ذلك

الخارق الى غيره تعالى فلا يدل ظهوره على يده على انه صادق في دعواه الرسالة
واما ما يدل على ذلك فاثباته بما هو ظاهر فانه اذا قال رسول الملك لو متعلق
يقال والضمير للملك ان كنت صادقا في اني رسولك ان ارسلتني الى فلان
لامر كذا فخالف عادتك وقم في مقامك اي بان قم في مقامك على
خلاف عادتك ليعلم بذلك اني رسولك ففعل الملك ذلك وقام
من مقامه اي بان قام كذلك وخالف عادته في ذلك حصل جواب اني
اليقين العادي بانه رسوله اي العادة الجارية في مثل ذلك هو حصول
اليقين بذلك واحتمال عدم حصوله لاحتمال ان لا يكون ذلك لاجل التصديق
لا ينافي حصوله بالفعل عادة فان احتمالات العقلية لا تنافي العلوم القطعية
العادية وغير حاجة في ذلك الى اثبات كونه تعالى متكلما حتى يلزم الدور
ثم اذا ثبت النبوة بالامر الخارق يثبت الكلام له تعالى والاحكام الشرعية
التي هي من مبادي الكلام بقول النبي صلى الله عليه وسلم بانه تعالى متكلم ولا يلزم
الدور فاثبات النبوة يتوقف على اثبات علمه واختياره وعلى اثبات
ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى كما مر ابتداء كما هو عند اهل الحق او بوسط
كما عند غيرهم والامر الخارق عند الكل يدل بعد ذلك على صدق الانبيا
عليهم السلام في ادعائهم الرسالة تعالى خصوصا ان يكون مما لا موثر
فيه الا الله كانشقاق القمر ولا يتوقف على اثبات الكلام له تعالى كما مر وثبت

خبر

خبر بان الرسالة لا تكون الا بقول المرسل للرسول او اشارته او كتابته
الدالة على القول نعم لا يتوقف على قول المرسل للمرسل اليهم انه
رسولي الان يقال انما لا يتوقف على كون الكلام صفة وراء العلم والقدرة
كما عليه المعتزلة هذا ثم اختلفوا في حقيقة كلامه هل هو النظم المسموع او غيره
وفي قدمه وحدوثه فان كونه صفة له تعالى يستلزم قدمه بناء على امتناع
قيام الحوادث به تعالى لان محل الحادث حادث لحصول التعين والتشخص للمحل
بالحال وحدوث التعين يستلزم حدوث المتعين لكون التعين مساوقا
للوجود وكونه مولفا من الحروف المتعاقبة كما هو شانه يقتضي حدوثه فلذلك
ذهب بعض المتكلمين الى ان المولف من الحروف المتعاقبة ليس صفة له تعالى قائمة
بذاته تعالى والا لزم ان يكون محلا للحادث بل كلامه تعالى عندهم عبارة عن
ايجاد المولف المذكور في غيره تعالى كاللوح المحفوظ وجبريل ونفس النبي عليهما السلام
بقوته او صورته المتخيلة او لسانه عليه السلام بنفس
النظم المسموع وهولاء هم المعتزلة وذهب بعضهم اي المتكلمين الى ان
هذا المولف مع حدوثه ضرورة قائم بذات الله تعالى وذلك وهم
الكرامية المجوزون لقيام الحوادث بذاته تعالى عما يقولون وذلك
لان ورود الشرع به الجاهم الى ذلك وذهب اخرون منهم الى ان هذا
المولف المترتب الاجزاء قديم قائم بذاته تعالى مع قولهم بانه مركب

من الاصوات والحروف الحادثة في نفس الامر لكونها متعاقبة في الوجود لا عندهم
لقولهم بقدم المؤلف وهم الحنابلة وقد نقل عنهم المبالغة في قدمه حتى
قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف كلاهما ايضا قديمان فضلا عن المصحف
وهذا بحسب الظاهر سفاهة ولذا قال المصنف رحمه الله اقول لعلهم لم
يعرفوا معنى القديم ومعنى ما لم يسبق وجوده العدم فحسبوا ان في نسبة
الحدوث اليها انه بكلام الله تعالى بنسبة ما ينسب الى كلامنا اليه او لعل
منعهم عن اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه من الجلد والغلاف وغيره
لئلا يتوهم حدوث الكلام القائم بذاته تعالى وذلك كما ان الاشاعرة
مع قولهم باطلاق الكلام على الكلام اللفظي القائم بالقارئ بطريق
اشتراك الاسم فيه وفي المعنى القائم بذاته تعالى يمنعون عن اطلاق الحادث
عليه اي على اللفظي لئلا يتوهم حدوث الكلام النفسي القائم بذاته
تعالى فلعل غرض الحنابلة من اطلاق القديم على المصحف وتوابعه نفي الحدوث
عن القائم بذاته تعالى وذهب الشيخ الاشعري الى ان كلامه تعالى ليس بصوت
ولا حرف فهي الكيفية المسموعة المتميزة بها صوت عن صوت آخر مثله
في المسموع بل هو المعنى القائم بذاته تعالى وحملوا اي المعنى في قول الاشعري
جمهور الاشاعرة الذين تابعوه على المعنى المقابل للفظ كما هو المتبادر
هنا لا على ما يقابل العين ليشمل اللفظ ايضا كما حمله عليه البعض

وسموه

وسموه بالكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف
والاصوات المتعاقبة المترتبة في الوجود وهو اي المعنى المذكور اعني
الكلام النفسي قديم قائم بذاته تعالى دون اللفظي الدال عليه ولما عرض
صاحب المواقف بهذا الكلام ورد حمل المعنى في كلام الشيخ على ما يقابل
اللفظ فقد عمم اذ اي هذا الكلام والجمهور يستلزم مفاسد كثيرة يجب
الاجتناب عنها كعدم تكفير من انكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى
مع انه علم من الدين ضرورة اي علما ضروريا حاصلا بالتواتر انه كلام الله
حقيقة وكل ما كان كذلك يكفر جاحده وكعدم كون المقروء بالسنتنا
والمحفوظ باذهاننا والمسموع باذاننا كلام الله حقيقة مع انه علم من الدين
ضرورة انه كلام الله حقيقة وكعدم التحدي بما هو كلام الله حقيقة مع
علم من الدين ايضا كذلك الى غير ذلك من المفاسد التي تلزم من ذلك كما
لا يخفى على المتفحص في الاحكام الدينية الثابتة بالكلام اللفظي فاذا
استلزم ما حملوا عليه تلك المفاسد فوجب حمل كلام الشيخ على ان المراد
بالمعنى في كلامه ما يقابل العين الصادق باللفظ ايضا لا على ما يقابله
فيكون النفسي عنده اي الشيخ على هذا التقدير مجموع اللفظ والمعنى ومن قوله
قائما بذاته القديمة خبر بعد خبر ليكون وكذا قوله مكتوبا في المصاحف
باشكال الكتابة وكذا قوله مقروا بالالسنة وقوله محفوظا في الصدور

بصوره وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ فانها حادثة لانها من جملة افعالنا
الحادثة وأما ترتب الحروف والالفاظ الدال على حدوث الالفاظ ايضا
فهو انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة في ان يتلفظ بها دفعة فكانت
مترتبة في التلفظ لذلك دونها في تعالى فالتلفظ حادث لافتقاره الى الآلة
الحادثة واللفظ قديم قائم بذاته تعالى والادلة الدالة على الحدوث
والترتب والتقضي وغيره يجب حملها على حدوث التلفظ دون ذات
الملفوظ جمعا بين تلك الادلة والدليل الدال على قدمه وكونه صفة
له تعالى قال اي صاحب المواقف وهذا الذي ذكرناه من ان كلامه مجموع
اللفظ والمعنى وان كان مخالفا لما عليه متأخروا الاصحاب وهم اكثر
الاشاعرة على ما يأتي الا انه بعد التأمل يعرف حقيته اي لا يرد عليه
ما يرد على نقله حمل المعنى على ما يقابل اللفظ اقول قد سبقه الى مثل
ذلك القول وان كلامه تعالى مجموع اللفظ والمعنى كما ذكره اي تقدم
على صاحب المواقف في ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه
المسمى بنهاية الاقدام في علم الكلام فلا يكون ما ذكره صاحب المواقف
من ابكار افكاره كما يشعر به ظاهر كلامه ومع ذلك اورد على ما ذكره [بصيغة المجهول]
صاحب المواقف من لزوم المفاسد على تقدير حمل المعنى في كلام الشيخ
على ما يقابل اللفظ ان منكر كلامية ما بين الدفتين اي منكر كونه كلام

١٠

الله حقيقة انما يكفر اذا قال ذلك المنكر انه اي ما بين الدفتين من
مخترعات البشر لما اذا اعتقد انه من مبدعات الله تعالى وانه دال على ما
هو كلامه تعالى حقيقة اي المعنى النفسي وما هو كلامه حقيقة اعني المعنى
النفسي قائم بذاته تعالى ولكنه اي ما بين الدفتين ليس صفة قائمة بذاته
تعالى فلا يكفر اصلا كيف والمعتزلة لا يكفرون بمذهبهم في الكلام
وان اللفظ وانه ليس صفة له تعالى وانما هو مخلوق له في جسم وكيف
المثبتون لكون الكلام صفة قائمة به تعالى مدلولا لما بين الدفتين
وكيف يكفر بذلك الاعتقاد واكثر الاشاعرة الذين عبر عنهم
بمتأخري الاصحاب على ذلك اي على كون ما بين الدفتين لا وارد
ايضا على ما اختاره صاحب المواقف من ان قدم اللفظ وحدوث
التلفظ وان الترتب الدال على حدوث اللفظ ايضا انما هو فينا
لقصور الآلة عن التلفظ بالحروف دفعة وقوله انه امر خارج عن طور
(لان التلفظ بواسطة حركة الآلات)
العقل نائب مناب فاعل اورد يعني ان ذلك امر لا يقبله العقل
اذ هو من قبيل ان يقال يمكن ان يكون لحي يوجد حركة لا يتعاقب
اجزائها وانما يتعاقب اجزاء الحركة فينا لعدم مساعدة الآلة
التي بها الحركة فينا واني للعقل ادراك ذلك بل يرد عليه انه كيف
يتصور ان يكون الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى والاصوات الحادثة

القائمة بنا معا متحدة اى واحدة بالحقيقة والماهية وانما الاختلاف
بينهما بالمحل حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قائمة به تعالى وغيره
ترتيب فيها وهى بعينها فينا مرتبة لقصور الالة اذ لو لم تكونا متحدتين
بالحقيقة لم يصح ذلك القول والاتحاد فى الحقيقة مع الاختلاف فى
اللوازم كالقدم والحدوث لا ينصور هذا ولنا فى هذا المقام كلام
لا يرد عليه ما ذكر يقتضى تمهيد مقدمة تعين على ما هو المقصود منه
هى ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام ان كان اضافة
الصفة الى التكلم لامية فالتكلم على معناه الظاهر اعنى الفعل وان
كانت بيانية فالمراد به مبدئه وكلامنا عبارة عن الكلمات التى
هى مؤلفة فى الخيال اى فى خيالنا وبعد تمهيد هذه المقدمة
نقول بناء على ان معرفة صفاته تعالى انما هى بمشاهدة مثالها فينا
كما سبق صفة التكلم القائمة وفى نسخة بدون القائمة بذاته تعالى صفة
هى مصدر تاليف الكلمات المؤلفة له تعالى فى علمه وكلامه تعالى هو تلك
الكلمات التى هى مؤلفة له تعالى بل انه بناء على ان صفاته تعالى عين ذاته
وانما الاختلاف بالاعتبار كما سبق وقوله فى علمه القديم الذى هو عين
ذاته ايضا متعلق بمؤلفة وقوله بغير واسطة احتراز عن كلام غيره تعالى
المعلوم له تعالى المؤلف لذلك الغير فى خياله وهذا الكلام الازلى لكونه

اى تمييز بين الاركان القديم والحروف
اى ابرازه مع ... وانما الكون ...
لوازم الوجود ...

فى علمه الازلى خطابا اى ما من شانه ان يقع به التخاطب متوجها الى المخاطب
مقدر العدم وجود المخاطب اذ ذاك وانما يتوجه الى المخاطب الموجود
فيما لا يزال وامتيازه اى هذا الكلام النفسى الازلى عن العلم الازلى
ظاهر فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى ايضا وليس هو كلامه تعالى ولو كان
كلامه تعالى النفسى عبارة عن علمه تعالى بالكلام لكان كلام غيره المعلوم له
تعالى كلاما له تعالى لعلمه به ايضا وليس كذلك كما ان كلام غيرنا اذا
علمناه معلوم لنا ومع ذلك ليس هو كلامنا بل كلام لذلك الغير
فان كلام كل شخص هو ما الفه ذلك الشخص وهذا الذى ذكرناه من
ان كلامه تعالى هو الكلمات المؤلفة له تعالى بذاته فى علمه القديم ليس ما
ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه لان العلم هو صورة الكلمات
مطلقا لا الكلمات المؤلفة له تعالى وحيث انها مؤلفة له لا وحيث
انها معلومة له تعالى ولا مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم فى جعل
كلامه تعالى وجنس الاصوات وان خالفهم فى التعميم مثل صاحب المواقف
وان كلامه تعالى هو الاصوات والحروف فقط عندهم بناء على ما هو الشائع
من اطلاق الكلام على ذلك دون غيره او هو ما يشمل الاصوات والحروف
والمعانى جميعا كما قاله صاحب المواقف دفعا لما ذكره من الاعتراض ولا ما هو
المشهور من الاشعرى من ان كلامه هو المعنى المقابل للفظ والحروف على ما حمله

عليه جمهور الاشاعرة كما مر وفي التلويح ان الكلام عند المصنف رحمه الله هو الكلمات

المؤلفة في علمه تعالى دون الاصوات القائمة بذاته تعالى عن ذلك ودون معاني

تلك الكلمات كما هو المشهور من الاشعري على ما مر وهذا الذي ذكره المصنف

جيد لبيان الكلام النفسي دون اللفظي اي لا يفيد كون اللفظي كلام الله الا

بالمجاز باعتبار كون تلك الصور المؤلفة له تعالى في علمه القديم فنقول

وبالله التوفيق كما ان الكلام اللفظي فينا ليس الا الكيفيات المتميزة

في السمع القائمة بالهواء المرمي من الفم او نفس الهواء المتكيف بتلك ا

لكيفية كما هو المعلوم من كتب اللغة وليس ذلك قائما بانفسنا ولا

يخرجها ذلك عن كونها كلاما لنا فكذلك في الواجب تعالى فكما انا بعد

تاليف تلك الصور في اذهاننا نتكلم بتلك الالفاظ الغير القائمة بنا

باحداثنا بتحريكات الالات التي نحتاج اليها في افعالنا فتكون كلاما

لفظيا لنا وغيرنا تكون قائمة بنا فكذا الواجب تعالى بعد تاليف تلك الصور

في علمه بلا واسطة يحدث الكيفيات الخارجية المطابقة لتلك

الصور المؤلفة له بلا واسطة في جسم سواء كان هواء او غيره فهو كلامه

اللفظي الموجود بالوجود الاصيل في الخارج يسمعه من يريد اسماعه وليس

بشرط ان يكون الكلام اللفظي في المتكلم به قائما به كيف ولو كان شرطا

لما كان واحد منا متكلما به اصلا لعدم وجود الشرط كما هو المعلوم من تفسير

اللفظ في كتب النحو هذا بل هو اي ما ذكرناه تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري

فيكون المراد بالمعنى في كلامه هو الصور المؤلفة في علمه بلا اثر وغيره واسطة

كما يظهر بالتامل الصادق في قيود الاقوال وجد لجعله صفة اخرى وراء العلم

وح لا اشكال في شموله للكتب السماوية بل الصور المؤلفة في علمه مع

وحدته لانه لما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات المختلفة مع

كونه عبارة عن صورة تلك المعلومات كان كلامه الذي هو ايضا صور الالفاظ

واحدا مشتملا على جميع اقسام المختلفة من الكتب والصحف باللغات المختلفة

ومن الاخبارات والانشاءات كلها وغيرها بلا اختلاف في الكلام الواحد

بان يكون هو كالعلم عبارة عن الصورة الاجمالية الجامعة للكل او يكونا

عبارتين عن المبدء ويكون الاشتمال اشتمال التعلق ولما كان كلامه

تعالى ازليا كما مر كان الخطاب فيه اي في الازل متوجها الى المخاطب المعدوم الذي

سيوجد في الازل وانما هو فيما لا يزال الحدوث فيكون المضي في الحصول

والاستقبال فيه اي في الازل بالنسبة الى الزمان المقدر فيه للمخاطب المقبل

فيه ايضا وان اخبر بانه لو اعتبر الاجمال فيه لم يكن لاعتبار المضي ونحوه فيه

وجه وان لم يعتبر لم يكن واحدا كما لا يخفى وح لا وجه ايضا لقوله فلا

اشكال في وقوع بعضها في الازل بصيغة المضي وبعضها بصيغة الحال

وبعضها بصيغة الاستقبال ويمكن ان يقال ورودها كذلك مفصلا

اللفظ

انما هو فيما لا يزال وانما في الازل وجودها اجمالا فان قلت قد اطرد العرف
على ان من انشا كلاما بكتابة يسمى متكلما به وان لم يتلفظ به وينسب اليه ذلك
الكلام الذي انشاه بالكتابة بانه كلامه وقوله فلا يتوقف اضافة الكلام
الى المتكلم على تلفظه به كما يقال قال الشافعي كذا وقال ابو حنيفة كذا وقال
مالك كذا وقال احمد كذا وان علم انهم لم يتلفظوا به فهم انما ينسب اليهم هذه
الاقوال بمجرد انهم كتبوها فاذا كفى في نسبة الكلام الى المتكلم مجرد كتابته
له فلم لا يجوز ان يكون كلام الله تعالى ونسبته اليه من هذا القبيل كما يقول المعتزلة
القائلون بان اللفظ المنزل على النبي عليه السلام فيكون نسبته اليه تعالى
بسبب انه كتبه في اللوح المحفوظ بل هذا اولى من ان ينسب مكتوباتهم اليهم لانه
دخل لقدرة غيره تعالى فيما ينسب اليه بخلاف ما ينسب اليهم بذلك او بسبب انه
اوجد في لسان الملك والرسول لعل المراد بايجاده تعالى اعم من ان يكون
ابتداء كما هو عند اهل الحق او بواسطة كما هو عند غيرهم والا فالافعال
الصادرة والملائكة والرسول عند المعتزلة مخلوقة لهم الا ان يقولوا ان
كلامه تعالى المخلوق فيهم ليس بخلقهم خاصة قلت اما اولا فلان مجرد الكتابة
لو كان كافيا في نسبة الكلام لكان من علم يقدر على تاليف الكلمات في النفس
متكلما بها بمجرد نقشها مع انه لا يسمى متكلما بها ما لم يقدر على ذلك وان
اوجد النقوش الدالة عليها كالحيوان العجم وكذا من علم انه ليس له قدرة

الى تلك الالفاظ والحروف وان كان قادرا على تاليف الكلمات في
النفس كمن لم يحسن الكتابة فينقش نقشا فيتفق على صورة نقش من
الكلمات لا يسمى بمجرد ذلك متكلما به وفي بعض النسخ البدلية
هكذا فلان من لم يقدر على تاليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما
خصوصا اذا لم يخطر بباله الحروف والكلمات انتهى وقوله لا يسمى
متكلما اي وان اوجد النقوش وقوله خصوصا الخ اي لانه لم يخطر
بباله فضلا عن تاليفها فان تاليف الكلمات انما هو بعد خطورها
بالبال وذلك لان نسبة القول الى من كتب شيئا من الكلام انما
هي بسبب اعتقاد انه دال على كلامه النفسي ولا يكفي مجرد النقش وللمعتزلة
ان يلتزموا ذلك الا ان ما يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا يسمونه علما
فلا نزاع الا في اللفظ فافهم ذلك واما ثانيا فلان النصوص السمعية
دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص لذكر تلك الصفة
فيها بهذا الاسم المخصوص دالة على انها صفة مغايرة لسائر الصفات
المذكورة في النصوص ايضا باسماء مخصوصة كالعلم والقدرة والارادة
في ضمن المشتقات من العالم والقادر والمريد مثلا فالقول بما قاله
المعتزلة يؤدي الى ان لا يكون الكلام صفة اخرى وراء تلك الصفات
بل يكون راجعة الى صفة القدرة لكون التكلم عندهم عبارة عن القدرة

ان الكاتبين [illegible]
الفضل [illegible] الكتبيان [illegible] والمدلول [illegible]
[illegible] بالكتب [illegible] للاتصاف [illegible]
[illegible] الاتصاف ودون الاعيان [illegible]
[illegible] فبالاول فللدال [illegible] دون [illegible]

على خلق الكلمات في محالها من اللوح والملك والرسول لا على اتصافه بالكلام
القائم بذاته عند الاطلاق وهذا مجاوزة عن ظواهر النصوص والتجاوز عن الظواهر
من غير ضرورة داعية اليه مستنكر جدا ولا ضرورة هنا لجواز الحمل على الكلام
النفسي على ان دليلهم مع ان قولهم خلاف ظاهر النص لا يمكن الدلالة لانه مصبة المجهول
ودل عليه اي لا يمكن ان يدل على نفي الكلام النفسي حتى يكون لما قالوا
وجه لما مر من ثبوته فيكون قولهم المذكور خلاف ما في الواقع ايضا فيكون فاسدا
قطعا كيف ولو نفوه اي الكلام النفسي لزمهم القدح في كونه تعالى متكلما
بالمعنى العرفي المقتضي ان لا يسمى المتكلم متكلما بمجرد كتابة الامر اعتقادا انه
دال على كلامه النفسي كما سبق مع انه ثبت بالشرع انه تعالى كان متكلما قال
تعالى وكلم الله موسى تكليما وبعد ثبوت الكلام النفسي وانه غير العلم كما مر تم ما ذكرنا
وتحقق مذهب الشيخ الاشعري وحمل المعنى في كلامه عليه من غير خلل فيه وفي
ما ذكرناه فهو الحري بالقبول والله اعلم **الفصل الثالث عشر** في القضاء
والقدر اللذين كلفنا بالتصديق بهما القضاء عبارة عن علمه تعالى في الازل
بما سيكون فيما لا يزال على الوجه الذي يكون الكائن فيما لا يزال عليه اي
على ذلك الوجه والقدر عبارة عن ايجاده بالفعل في الخارج فيما لا يزال
على وفق القضاء الذي هو علمه الازلي به على الوجه الذي يكون عليه وقد
يطلق القضاء والقدر بمعنى واحد فيكونان مترادفين بهذا المعنى الواحد

وعلى

وعلى كل تقدير فعال العباد كلها بقضائه تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره
ابتداء وخلافا للفرقة المعتزلة فانهم لما اوجبوا امورا منها الثواب على
فعل الطاعات والعقاب على المعاصي ومنها اللطف وهو ما يختار المكلف
عنده الطاعة او يقرب منها ويسمى بالمحصل والمقرب ومنها رعاية
الاصلح للعبد او لنظام العالم عليه تعالى متعلق بقوله اوجبوا لان
ترك ذلك قبيح عندهم وهو على الله تعالى محال اثبتوا للعبد جواب لما
قدرة مؤثرة في الفعل لانه لطف وترك اللطف قبيح كما مر بها اي بتلك
القدرة المؤثرة يستحق المطيع الثواب اي لا يتصور استحقاق الجزاء على ما
ليس بقدرته وبها يستحق العاصي العقاب على فعل المعاصي اي لو لم تكن بقدرته
كان العقاب عليها ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وقالوا عطفا على اثبتوا
ان الله تعالى علم في الازل ان العاصي القادر على الطاعة والمعصية جميعا
يختار المعصية على الطاعة بقدرته المؤثرة فيها واختياره المرجح لها
فلذلك يستحق العقاب على فعل المعصية وعلم ايضا في الازل ان المطيع
القادر عليهما يختار الطاعة على المعصية بقدرته المؤثرة فيها ايضا
واختياره المرجح لها فيستحق الثواب على فعلها لذلك ايضا فليس شيء
منهما بقدرته تعالى والا لما استحق العبد الثواب والعقاب على ذلك اصلا
اذ لا معنى للاستحقاق على ما كان بقدرة غيره دونه وقدرته فالواقع محض

في استحقاق العبد ذلك علم الله تعالى به في الازل لما انه لا يؤثر في ايجاب الطاعة
ولا في ايجاب المعصية فان علمه تعالى ليس متعلقا بايقاع احد الطرفين بل هو
متعلق بان العبد بقدرته المؤثرة بالفعل وارادته المرجحة يعين احد الطرفين
من الفعل والترك مع الترجيح والايقاع وليس في ذلك اي في العلم به كذلك
تلجئة من الله تعالى للعبد الى احدهما اي الطرفين فان العلم بان العبد يختار احدهما
ويفعله بقدرته واختياره ليس فيه شيء من التلجئة قيل وعلى مذهب الاشعري
ايضا لا تلجئة لما انه علم الله في الازل ان العبد يكسبه القائل به الشيخ
الاشعري بفعل ما يفعل ولا تلجئة في ذلك وان لم يكن فعله بتاثيره
وايجاده بناء على نفيه تاثير قدرة العبد وان لم يكن في ذلك تلجئة
للعبد فبذلك يستحق العبد الثواب على فعل الطاعات والعقاب على المعاصي
ايضا فلا يتم ما تقرر من انه لا استحقاق للعبد على فعله عنده اقول انما
يتمشى ذلك الاستحقاق لو لم يكن علم الله تعالى علما فعليا هو مصدر للمعلوم
وسببه ولا ينافي ذلك كون علمه ازليا ومعلومه فيما لا يزال لما انه
علم وجوده في وقته على ان يكون الوقت ظرفا للوجود دون العلم كما هو الحق
عند المصنف رحمه الله وان علمه تعالى وحيث انه مصحح قدرة وحيث انه مرجح
ارادة فيكون فعليا مصدرا للمعلوم والا فلا يتمشى ذلك الاستحقاق
لان ذلك العلم على هذا التقدير مؤثر للمعلوم من حيث انه قدرة معين كون

حيث

وحيث انه ارادة فما معنى استحقاق العبد ذلك لا يقال يجوز ان يكون العلم
مؤثرا في وجود الفعل بسبب قدرة العبد على مذهب المعتزلة او بسبب كسبه على مذهب
الشيخ الاشعري لانا نقول اما الاول وهو ان يكون مؤثرا في الوجود
بسبب القدرة فكلام خال عن التحصيل لا ينفع فيما ادعوه لان العلم
على تقدير كونه فعليا يكون سببا لوجود المعلوم وكون الشيء كالعلم
فيما هنا سببا لصدور الشيء عن سبب آخر كالقدرة كما يعلن به قوله محض
ان يكون العلم مؤثرا في الوجود بسبب القدرة انما يتصور بكونه سببا
بعيدا لوجود ذلك الشيء فيكون في العلم ح بفعل العبد تلجئة
له اليه وعلى هذا التقدير يبقى الاشكال الذي ارتكبت المعتزلة لاجله
اي لاجل دفعه عنهم اثبات قدرة العبد وتاثيره اي العبد بقدرته
ونفي عطف على اثبات تاثير الله بقدرته في فعل المكلف وهو انه
لا معنى للثواب والعقاب على ما ليس بقدرته وارادته بل بقدرة الله
تعالى وارادته وذلك اي بقاء الاشكال ح ثابت لانه كما لا محيص عن
تاثير المؤثر القريب كقدرة العبد فيما نحن فيه بناء على ما قالوا كذلك
لا محيص عن تاثير المؤثر البعيد كالعلم بناء على ما قرر فلا يندفع
التلجئة للعبد الى احد الطرفين بما ذكروه من اثبات تاثير قدرة
العبد ونفي تاثير قدرته تعالى في فعل العبد اذ لا يمكنهم نفي علمه تعالى

بافعال العباد واذا كان علمه فعليا كانت التابعية باقية كما قررت ثم
نعلم كون العلم فعليا مما لا يقبله العقل اذ العلم حكاية للمعلوم فيكون
تابعا له فكيف يتصور كونه مؤثرا فيه نعم يستحيل تخلف معلومه تعالى عن علمه
بدلا لاستحالة الجهل عليه تعالى واين هذا من التأثير فيه هذا واما الثاني
وهو ان يكون العلم مؤثرا في وجود الفعل بسبب كسب العبد فهو الكسب
الذي اثبته الاشعري ليس لاجل دفع الاشكال المذكور اذ لا اشكال
على مذهبه فان الثواب عنده فضل والله تعالى والعقاب عدل منه
بناء على ان الكل ملكه فلا قبح عليه تعالى اصلا فانما اثبته اى الكسب للفرق
بين حركة المرتعش وحركة المختار فان التكليف عن الاولى مما لا يكون
متعلق قدرة العبد غير واقع بخلاف مثل الثانية مما هو متعلق قدرته
وفي النسخة التي رايتها بمثل الاول اى بمثل حركة الاول اعني المرتعش
وان كان التكليف به ايضا جائزا عنده لما انه لا قبح عليه تعالى اصلا والحق
هو ما ذهب اليه الاشعري من عدم تاثير قدرة العبد لما دلت النصوص على ان
الكل بمشية الله تعالى وخلقه وان التكليف الذي هو غير واقع هو التكليف
بما ليس متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم اما ما هو متعلق لقدرته كا
لايمان وسائر الطاعات وان لم تكن لقدرته تاثير فيه فالتكليف به
واقع فضلا عن الجواز كما كلف ابو لهب بالايمان الذي هو متعلق قدرة

العبد

العبد وان لم يكن متعلقا لقدرته بالفعل بناء على ان القدرة مع الفعل
وليس فيه محذور فانه كما مر ليس للعبد على الله تعالى حق يتوهم في حقه ظلم لما
مر ان الكل ملكه تعالى بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد ان يريد قدر في
الازل السعادة لمن اراد والشقاوة لمن شاء كل ذلك من غير سابقة
استحقاق من العبد اى لا يتوقف على الازل فضلا عن تاثير قدرة العبد وقال
تعالى هؤلاء للجنة ولا ابالي وهؤلاء للنار ولا ابالي كما ورد في الحديث
القدسي

الفصل الثالث عشر

في حكمته تعالى التي لا تخلو افعاله
عنها وهي عبارة عن اتقان العلم واتقان الفعل الصادر عنه ولما كان
الواجب تعالى متصفا بالعلم الاكمل الذي لا يدانيه علم احد من المخلوق ولا يتسور به
جهل اصلا كما هو شان العلم فينا وكذا بالقدرة الكاملة التي لا يعتريها
العجز المقابل لها كما هي في غيره تعالى وذلك لانه كان صنايعه التي هي اثار
قدرته التابعة للعلم مشتملة على دقايق الحكم والمصالح التي يتحير في ادراك
نبذ اى قليل منها عقول العقلاء الكاملين اى العقلاء الذين لا يكون
الا اقل قليل منها ومع ذلك يتحيرون في ذلك المدرك القليل بحيث
يتعجبون من علم صانعه وقدرته كما يشهد به النظر الدقيق في المصنوعات
المشاهدة لنا خصوصا النظر في الهيئة والتشريح لتلك المصنوعات
كان تعالى جواب لما احكم الحاكمين اى اتقن المتقنين كما انه اعلم العالمين

لما ان كمال العلم يدل على كمال الاتقان المتوقف عليه وانا قد القادرين
كذلك ايضا بل علم جميع العلماء بالنسبة الى علمه تعالى جهل لما ان علم الكل
مشوب بجهل والعلم بالشيء مشوبا بالجهل به جهل بالنسبة الى ما ليس مشوبا
به لان العلم بالشيء حقيقة هو انكشافه على ما هو عليه عند العالم وان كان
مشوبا بالجهل به من وجه لم يكن علما به حقيقة على ان للعلم فيما مراتب
بعضها ادنى وبعضها اعلى والادنى بالنسبة الى الاعلى جهل وعلمه
تعالى فوق الكل فيكون علم الكل بالنسبة اليه جهلا وكذا قدرة جميع القادرين
بالنسبة الى قدرته تعالى عجز لان قدرتهم لا يشوبها العجز اصلا بخلاف
قدرتهم قال الخضر لموسى على نبينا وعليهما السلام ما علمي وعلم جميع الخلق
بالنسبة الى علمه تعالى وتقدس مع الجهل الا كما ينقص المخيط المغرز في
البحر منه اي من البحر متعلق بينقص اي ليس نسبة العلوم فينا الى علمه تعالى
الا كنسبة ما ينقصه المخيط من البحر اليه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم وهم
لا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء منه وانه اقل قليل بالنسبة اليه

الفصل الرابع عشر

في جوده تعالى قد عرفوا الجود بافادة في بعض
النسخ بافاضة ما ينبغي لمن ينبغي وقد اريد من حدهما اشارة الى ان
خاص بنوعي العقول لا العوض يحصل اليه ولا لغرض يعود عليه وهذا التعريف
مشتمل على تفصيل المنتسبين المفاد والمفاد له اي الغرض وايدهما

هو التفصيل لانه يحتاج اليه اذ يمكن الاقتصار على قوله افادة ما ينبغي
وغير ذكر لمن ينبغي كما انه يمكن الاستغناء بقوله لا لغرض عن ذكر لا لعوض
وذلك لان من افاد لمن لا ينبغي الافادة له لم يكن هذه الافادة بما ينبغي
فالاقتصار على ما ينبغي يكفي في التعريف ومعلوم ايضا ان الغرض بحسب المفهوم
يشمل العوض لان العوض مقصود كسائر الاغراض بل العوض ايضا اي كما
ان الغرض يعم العوض بحسب المفهوم كذلك العوض يساوق الغرض بحسب الصدق
لان المراد بالغرض هنا ما يعود اليه كما مر فكان ذكره مغنيا عن ذكره
ايضا فيمكن الاكتفاء باحدهما مطلقا عن الاخر وانت قد علمت معنى الجود
فقد علمت انه بالمعنى الحقيقي ليس الا لله تعالى فان غيره انما يفعل الخير
لغرض فلا يمكن اطلاق الجود عليه بالمعنى الحقيقي ولا اغراض العائدة
اليه اي الى ذلك الغير اما في الدنيا واما في الاخرة وقوله اما
للثواب او النجاة من العقاب بيان للاغراض العائدة اليه في الاخرة
ان اريد بهما ما هو المتعارف فيهما ان اريد بهما المعنى اللغوي
بخلاف قوله او المدح من الناس فانه في الدنيا فقط وكذا قوله او استكمال
النفس او الاحتراز عن رسوخ محبة ما هو في معرض الزوال فانه في الدنيا
ايضا وان كان ثمرته في الاخرة وقوله او التخلص من الم الذي يلحقه بالفعل
او بحسب اعتقاده يحتملهما بهذا التعميم والا فهو مثل قوله ولا اول

وان لذة القلب التي تلحقه بالفعل لعلاقة الجنسية التي تفيده قوة
القلب في هذه النشأة الى غير ذلك مما هو عائد اليه في الدنيا او الاخرة
واما المبدء الحق تعالى فيفيض الخير بايدية لا بالايجاب على الممكنات
بحسب ما يقبله كل واحد منها حسب الفطرة التي خلقه الله عليها و غير
بخل منه تعالى فلا يمنع احدا ما يكون هو قابلا له بحسب فطرته و غير
غرض و عوض عطف تفسيري لان المعنى من الغرض هنا ما يعود عليه
لان فعله تعالى لا يعلل بما يعود الى غيره و النقص المشاهد في بعض الممكنات
لا يدل على انه تعالى منع الخير الذي يحمل به عنه لبخل او غرض لانه انما
هو لقصور القابلية في ذلك البعض لا من بخل المبدء و الفاعل تعالى
عن ذلك علوا كبيرا و قصور القابلية عندنا راجع الى نفس الشخص
لان الله تعالى خلق القاصر كالكامل و ما هو منه تعالى من خلقه و من خير
و هو عند الحكماء مستند الى المعدات و المعد ما يتوقف المعلول
على وجوده و عدمه بعد الوجود غير متناهية و جانب المبدء غير مجتمعة
في الوجود بكونها الواجب مع كل من السوابق الكائنة في تلك المعدات
بوجوده و عدمه الطارئ على وجوده علة موجبة للاحق و لا ينتهي
شئ من احادها الى الواجب اي لا تنتهي سلسلة المعدات الى معد مستند الى
الواجب تعالى فقط و غير محتاجة الى السوابق عليه بل كان كل واحد منها مسبوقا

باحاد غير متناهية منها لا الى بداية قال المعلم الثاني في التعليقات
المبدء الاول تعالى تام القدرة لا يعتريها عجز و العلم لا يشوبه جهل و الحكمة
اي الاتقان علما و عملا فهو كامل في جميع افعاله بحيث لا يدخل في شئ منها
خلل البتة اذ لو وقع في ذلك خلل لكان للعجز و لا بل الحكمة تعالى عن عجز الممكن
لكونه تام القدرة بحيث لا شئ مما هو ممكن الوجود الا و يشمله قدرته
و اما القصور و الآفات و العاهات الطبيعية اي التي للذوي الطباع
فهي انما هي للضرورة التي تقتضيها النظام و ليست لعجزه تعالى او لعجز
المادة عن قبول النظام التام فان قابلية المادة شرط لفيضان المبدء
الفياض و عند المحققين من اهل الكشف و الشهود من المتبعين و هم الصوفية
العارفون بان الاحوال التي عليها واحد واحد من افراد الممكنات على
تعاقبها في الوجود و توالیها بلا فصل و هي مقتضيات نشأة ذلك الفرد
الواردة هي عليه لان كون ذلك الفرد على ما هو عليه انما هو بتلك الحالة
التي هو عليها في كل حال فكونه في ذلك الفرد انما هو بها و لولاها لما كان
هو و ان لم يظهر علينا وجه لزومه لعدم ظهور وجه المناسبة بينه و بينها
كما ظهر بين الاربعة و الزوجية من الانقسام بمتساويين كما ان الاربعة
لا يمكن ان يكون الا زوجا و لو لم يكن زوجا لم يكن اربعة كذلك لا يمكن
ان يكون كل شخص في الحالة التي هو فيها على صفة خير ليكون اكمل و الحالة

[illegible]

التي هو عليها الآن وان فرض كون هذه الحالة اكمل من التي هو عليها لكنه
لو لم يكن هو على الحالة التي كان عليها لم يكن هو فالتشبيه المذكور انما
هو في اللزوم لا في عدم ظهور وجهه وانقص من تلك الحالة المثل ذلك
الواجب تعالى يظهر وبالاظهار بنور الفيض الوجودي اي الفيض الذي هو الوجود
ما هو مستكن في قابلية اي ما هو بالقوة يظهر بنور الوجود فيكون بالفعل
فالكل من الله تعالى بحسب الوجود الذي هو من فيضه تعالى لانه المتحقق بذاته الذي يتحقق
به ما سواه مما من شانه ان يتحقق كما يفصح عنه قوله تعالى قل كل من عند الله
اي بحسب الوجود لكن النقائص والشرور ليست الا من قصور القوابل التي ليس في
قوتها ما هو كمال فيظهر بنور الوجود الذي هو من الله تعالى فيكون بالفعل
فالقصور من ذات القوابل ومن ضيق حوصلة قابليتها بحيث لا تسع ما
يكمل به كما قال تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله لان نور الوجود
منه تعالى وما اصابك من سيئة فمن نفسك اي ليس في قوتها ما يكمل
به حتى يظهره الله بنور الوجود والسر في ذلك اي في ان ما اصابك
الخ ان الخير هو نور الوجود فما عداه مما لا وجود له لا خير فيه والشر هو
العدم الذي هو منبع كل نقص والوجود الذي هو الخير مستفاض منه تعالى
فكان الخير كله منه تعالى واما العدم فهو انما هو من مقتضى نقيصة الفطرة
الامكانية لان الفطرة الامكانية ليست قابلة لكل كمال فكانت

ناقصة

ناقصة والعدم من لوازم النقص فاذا كان الخير منحصرا في الوجود المستفاض 1
منه تعالى الذي به خروج الكمال من القوة الى الفعل فكل خير وكمال هو من فيض
فضله تعالى ولما كان الشر المنحصر في العدم من مقتضى الفطرة الامكانية فكل
شر ونقص فهو من طبيعة الممكن فكان ما اصابك من حسنة فهو من الله
وما اصابك من سيئة فمن نفسك هذا مجمل ان اخذت الفطانة التي
من مواهبه تعالى بيدك يهديك الى التفصيل وكون الفطانة وهدايتها
من الله تعالى فهو الذي يهدي الى سواء السبيل لانه الخالق وحده واما
عنايته تعالى فهي كما قالوا عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الذي هو
اصلح الوجوه واكملها والاصلحية والاكملية للمجموع من حيث المجموع ومعنى ذلك
ان المجموع كان بحيث ينساق كل جزء منه بانضمامه الى ساير الاجزاء الى ما
هو اصلح بالنسبة للكل من حيث الكل وذلك العلم بنظام العالم هو السبب لوجود
الممكنات على الوجه الذي هي عليه كما سبق في فصل الصفات واما لطفه
تعالى فهو تربيته تعالى كل فرد من افراد العالم حتى يصل الى كماله اللايق
به وقوله بحسب استعداده واستعداد مقارناته متعلق بما به تربيته اي
باللايق واما هدايته فهي جعل كل شيء متوجها الى ذلك الكمال اللايق
به اما بحسب الطبع متعلق بقوله متوجها او بحسب الارادة كما في الحيوان كما
قال تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه السلام ربنا الذي اعطى كل

شيء خلقه ثم هدى هذه الهداية المذكورة في الآية سارية في جميع الممكنات
بقرينة قوله كل شيء ولذا جعلوها عبارة عن الجعل المذكور قال ابو الحسن العامري
هي من فيض العقل الاول لعلة ارادته واسطة فيها وقال الشيخ ابو علي في
بعض تصانيفه هو تعالى طالب اي طالب الكل الى النيل منه اي الى ان
ينال الكل منه تعالى بحسب استعداده المستكن فيه لما اللائم صلاحية استعداد
يظهره تعالى بنور فيض الوجود وهو تعالى غالب اي مقتدر على اعدام العدم
اي على ازالته عن الممكن بنور فيض الوجود وعلى السلب عن الممكنات ما
تستعده مفعول للسلب بنفسها اي الممكنات متعلق بتستعده وقوله
عن البطلان بيان لما وقوله اي كل شيء هالك اي في حد ذاته علة
لاستعداد الممكنات للبطلان الا وجهه اي ذاته تعالى المتحققة بذاتها
فلا يتطرق اليه البطلان اقول وهو تعالى غالب في الاعدام ايضا بان
يأخذ عن الموجود فيض الوجود كما هو غالب في الايجاد بفيض الوجود
على الممكن بل طالب غالب فيهما اي الاعدام والايجاد وقال الحكماء
انه تعالى تام وفوق التمام اما الاول اي اما انه تام فلحصول كل ما من
شانه ان يحصل له اي فلحصوله له بالفعل واما الثاني اي انه فوق التمام
فلافاضته تعالى على الغير من الممكنات كل ما يمكن حصوله له اي لذلك
الغير بحسب استعداده الخاص به فالكل منه تعالى والوسائط شروط والتيسير

بموثرات

بموثرات **خاتمة** اذا تاملت في صفاته تعالى العظمى واسمائه
الحسنى والاسم هو الذات المأخوذ مع الوصف وجدت كلها سوى الصفات
الذاتية وهي التي قال بانها راجعة الى الذات ولذا سماها ذاتية
اما من قبيل السلوب كالوحدة والوحدانية والاضافات كالظهور والقاهر
او مركبا منهما كالاولية والاولى على ما يشهد به النظر في تفاصيلها
لجواز ان يكون منها ما لم يصل الينا نقله فلم يحصل العلم لنا بذلك
فصفاته الذاتية ليست زائدة على الذات كما سبق بل يرجع كلها الى
العلم الراجع الى الذات كما سبق اما القدرة والارادة فظاهر رجوعهما
الى العلم كما مر واما الحيوة فهي ترجع الى العلم والقدرة الراجعة الى
العلم فتكون راجعة اليه ايضا اذ الحي هو الدراك الفعال لان الحيوة
هي الدراك والفعل والدراك هو العلم والفعل هو الايجاد وهو اي الايجاد
اضافة في نفسه فلا يكون صفة ذاتية ولكن منشأه اي الايجاد هو
القدرة والارادة اللتان من الصفات الذاتية فيكون المراد من الفعل
في تفسير الحيوة هذا المنشأ فيصح ان تكون صفة ذاتية وهما اي القدرة
والارادة صفتان ذاتيتان ترجعان الى العلم ولا اختلاف الا بالاعتبار
كما سبق بيانه في فصل الصفات والعلم عين الذات كما مر فقد رجع الامر كله
الى الله الواحد الاحد قال تعالى الا الى الله تصير الامور

والحمد لله الشكور

والصلوة على نبيه الشفيع المشفع يوم النشور

وعلى آله واصحابه معادن الجنوة بفيض النور تم

بعون الله يوم الخميس بعد مضي اثنين وعشرين من شهر

محرم الحرام في سنة الف ومائتين واثنين وسبعين

والهجرة النبوية على هاجرها الف

صلوة وسلام وتحية

الف و دقم في

١٢٧٢